



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

NATÁLIA DOS SANTOS ESTEVES

MEMÓRIAS DO SAGRADO: PRÁTICAS TRADICIONAIS DE CURA NA  
COMUNIDADE RURAL RIO VERDE - GUARAQUEÇABA/PR

MATINHOS

2018

NATÁLIA DOS SANTOS ESTEVES

MEMÓRIAS DO SAGRADO: PRÁTICAS TRADICIONAIS DE CURA NA  
COMUNIDADE RURAL RIO VERDE - GUARAQUEÇABA/PR

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre em Desenvolvimento  
Territorial Sustentável, no curso de Pós-Graduação  
em Desenvolvimento Territorial Sustentável, Setor  
Litoral, da Universidade Federal do Paraná.

Orientadora: Profa. Dra. Marisete Teresinha  
Hoffmann-Horochovski

MATINHOS

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte

---

615.882

E79m Esteves, Natália dos Santos

Memórias do sagrado : práticas tradicionais de cura na comunidade rural Rio Verde - Guaraqueçaba/PR / Natália dos Santos Esteves. – Matinhos, 2018.

124 p.

Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Territorial Sustentável) – Universidade Federal do Paraná – Setor Litoral, Matinhos – PR, 2018.

Orientadora: Marisete Teresinha Hoffmann-Horochovski.

1. Medicina popular. 2. Curandeiros – Guaraqueçaba (PR). I. Hoffmann-Horochovski, Marisete Teresinha. II. Universidade Federal do Paraná. Setor Litoral. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial Sustentável. III. Título.

---



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR LITORAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DESENVOLVIMENTO  
TERRITORIAL SUSTENTÁVEL

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL SUSTENTÁVEL da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **NATÁLIA DOS SANTOS ESTEVES** intitulada: **MEMÓRIAS DO SAGRADO: PRÁTICAS TRADICIONAIS DE CURA NA COMUNIDADE RURAL RIO VERDE - GUARAQUEÇABA/PR**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

MATINHOS, 27 de Março de 2018.

MARCOS CLAUDIO SIGNORELLI

Presidente da Banca Examinadora (UFPR)

INGRID SCHWYZER

Avaliador Externo (FDB)

MARISETE TERESINHA HOFFMANN HOROCHOVSKI

Orientador - Avaliador Interno (UFPR)

*À minha família, em especial ao meu filho Davi,  
Às montanhas da serra do mar do litoral do Paraná,  
Aos mestres dos saberes tradicionais.*

## **AGRADECIMENTOS**

Minha sincera gratidão a todos que fizeram parte desse processo.

Minha família, mãe Rosane, pai Carlos, irmão Lucas. E ao meu companheiro Pedro. Gratidão pela paciência, apoio e presença, sem vocês essa trajetória não seria possível.

Minha orientadora Marisete Teresinha Hoffmann-Horochovski por participar de maneira significativa e acolhedora das minhas aventuras de pesquisa, por apoiar minhas ideias e não medir esforços em me conduzir cuidadosamente no melhoramento do trabalho.

Às amigas tecidas durante esse percurso na cidade de Guaraqueçaba, terra querida e acolhedora.

Em especial ao Gilson e a Cida pela força e aprendizados, e aos moradores da comunidade Rio Verde por me receberem sempre tão carinhosamente.

Aos colegas do PPGDTS pelas trocas de ideias e o fomento na construção do saber. Por fim, ao litoral do Paraná pela beleza, pelos anos bem vividos, pelo cheiro de vento e mar.

*Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver,  
mas refazer, reconstruir, repensar,  
com imagens e ideias de hoje  
as experiências do passado.  
A memória não é sonho, é trabalho.  
(Ecléa Bosi)*

## RESUMO

O presente trabalho apresenta um estudo a respeito das práticas tradicionais de cura (rezas, benzimentos e garrafadas) que são realizadas na comunidade rural Rio Verde, município de Guaraqueçaba, litoral do Paraná. Seu objetivo é resgatar e registrar essas práticas tradicionais, atreladas ao catolicismo popular, observando quem participa de seus rituais e se/como essas atividades se relacionam com as políticas públicas. A metodologia utilizada foi de caráter qualitativo, sendo que a pesquisa de campo ocorreu no período de março a junho de 2017, por meio de uma aproximação etnográfica. Foram utilizados como instrumentos de coleta de dados: observação participante com visitas frequentes à comunidade e participação nos rituais; registro em caderno de campo; fotografia e entrevistas em profundidade com quinze moradores, sendo cinco agentes que realizam as práticas tradicionais de cura e dez moradores que participam e/ou utilizam das mesmas para curar seus males do corpo e da alma. Nos resultados obtidos evidenciou-se que a participação das pessoas nos rituais de cura, bem como a crença no agente e nos instrumentos por ele utilizados, atuam significativa e simbolicamente no processo de cura. A presença da legislação ambiental com diversas regulamentações e a inserção de outras vertentes religiosas, notadamente evangélicas, foram significativas nas transformações ocorridas ao longo dos anos na região, implicando diretamente sobre os modos de vida da população e concomitantemente suas práticas de cura. Não obstante, essas práticas ainda permanecem na vida comunitária, especialmente o feitio da garrafada do amargoso. Na conclusão, aponta-se a conservação desses elementos tradicionais pela comunidade como um reforço à sociabilidade grupal, sendo a característica social mais presente do que a própria religiosidade. Essas atividades fortalecem as relações sociais, os vínculos familiares e os laços comunitários, representando modos de vida que estão associados ao uso sustentável da natureza, expressando formas de pertencimento territorial da população com o local.

Palavras-chave: Práticas tradicionais de cura. Memória. Catolicismo popular. Comunidade tradicional.



## ABSTRACT

The presente work presentes a study about the traditional practices of healing (*rezas, benzimentos e garrafadas*) that are carried out in the rural community Rio Verde, municipality of Guaraqueçaba, Paraná coast. Its purpose is to rescue and list these traditional practices, linked to popular Catholicism, observing who participates in their rituals and how these activities relate to public policies. The methodology used was qualitative, in the period from March to June 2017, through an ethnographic approach. As instruments of data collection were used: participant observation with frequent visits to the community and participation in the rituals, notes in the notebook, photography and interview with fifteen residents, five agents who performed traditional practices and ten residents who participated or used of same cures to heal your body and soul. In the obtained results it was evidenced that the participation of the people in the curing rituals, as well as the belief in the agent and the instruments used, act significantly and symbolically in the healing process. The presence of environmental legislation with various regulations and the insertion of other religious aspects, especially evangelicals, were significant in the transformation that occurred throughout the years in the place, implying directly on the ways of life of population and concomitantly their healing practices. However, these practices still remain in community life, especially the shape of the “*garrafada do amargoso*”. In the conclusion, we observe the conservation of these traditional elements by the community reinforcing the group sociality, being the social characteristic more present than the religiosity itself. These activities strengthen social relations, family and community ties, representing the life associated with nature, and expressing forms of territorial residence of the population to the place.

Key-words: Traditional healing practices. Memory. Popular Catholicism. Traditional Community.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – LOCALIZAÇÃO DO LITORAL NORTE – ESTADO DO PARANÁ.....	21
FIGURA 2 – LOCALIZAÇÃO DO MUNICÍPIO DE GUARAQUEÇABA NO LITORAL DO PARANÁ.....	21
FIGURA 3 – MARCO LIMITE DOS ESTADOS DO PARANÁ E SÃO PAULO NA TRILHA DO TELÉGRAFO .....	48
FIGURA 4 – RIO VERDE .....	50
FIGURA 5 – MAPA DA APA DE GUARAQUEÇABA, INDICANDO AS UNIDADES DE CONSERVAÇÃO E AS COMUNIDADES LOCAIS .....	51
FIGURA 6 – CASA DE FARINHA NA COMUNIDADE RIO VERDE .....	53
FIGURA 7 – COLHEITA DA RAIZ DO CAPIÁ.....	76
FIGURA 8 – A CURANDEIRA RASPANDO A PATA DO MACUCO .....	79
FIGURA 9 – PREPARO PARA O FEITIO DA BEBIDA.....	80
FIGURA 10 – RAÍZES PARA O PREPARO DA BEBIDA .....	84
FIGURA 11 – A GARRAFADA DO AMARGOSO .....	89

## LISTA DE QUADROS

QUADRO 1.....	58
QUADRO2 .....	59

## **LISTA DE ABREVIATURAS E/OU SIGLAS**

ACS	- Agente Comunitário de Saúde
APA	- Área de Proteção Ambiental
APROVERDE	- Associação de Produtores Rurais do Rio Verde
CNPT	- Conselho Nacional de Populações Tradicionais
CNPCT	- Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais
ENGA	- Encontro Nacional de Grupos de Agroecologia
IBAMA	- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis
IBGE	- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	- Índice de Desenvolvimento Humano
IPARDES	- Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social
IPHAN	- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
KM	- Quilômetro
MAPAUS	- Master Programacion Ambiente Urbano Sostenible
MASA	- Movimento Aprendizes da Sabedoria
PN	- Parque Nacional
PNPCT	- Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
PNPI	- Programa Nacional do Patrimônio Imaterial
TCLE	- Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UFPR	- Universidade Federal do Paraná

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO: TRAJETÓRIAS DA VIDA E CONSTRUÇÃO DA PESQUISA</b>	<b>12</b>
<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>2 AO ENCONTRO DA LITERATURA.....</b>	<b>20</b>
2.1 TERRITÓRIO, MODOS DE VIDA E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL....	20
2.2 PRÁTICAS DE CURA .....	31
2.3 ORALIDADE E MEMÓRIA COLETIVA .....	37
<b>3. ARTESANIA METODOLÓGICA .....</b>	<b>42</b>
3.1 O PERCURSO.....	42
3.2 AS FERRAMENTAS UTILIZADAS NO TRABALHO DE CAMPO .....	43
3.3 PROCEDIMENTOS DA ANÁLISE DE DADOS .....	45
<b>4. A COMUNIDADE RIO VERDE .....</b>	<b>47</b>
4.1 O LOCAL.....	47
4.2 AS FAMÍLIAS .....	54
4.3 OS PARTICIPANTES DA PESQUISA.....	57
<b>5. MEMÓRIAS DO SAGRADO .....</b>	<b>65</b>
5.1 REZAS E BENZIMENTOS.....	65
5.2 O RITUAL DA GARRAFADA DO AMARGOSO .....	74
5.3 CURA SIMBÓLICA E PERTENCIMENTO TERRITORIAL .....	92
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>104</b>
<b>7. REFERÊNCIAS .....</b>	<b>108</b>
<b>APÊNDICE I – ROTEIRO DE ENTREVISTA COM BENZEDEIRAS (OS) E CURANDEIROS (AS).....</b>	<b>114</b>
<b>APÊNDICE II – ROTEIRO DE ENTREVISTA COM MORADORES LOCAIS QUE UTILIZAM AS PRÁTICAS TRADICIONAIS DE CURA .....</b>	<b>116</b>
<b>APÊNDICE III – TCLE PARA BENZEDEIRAS (OS) E CURANDEIROS (AS)....</b>	<b>118</b>
<b>APÊNDICE IV – TCLE PARA OS MORADORES QUE UTILIZAM PRÁTICAS DE CURA.....</b>	<b>121</b>

## **APRESENTAÇÃO: TRAJETÓRIAS DA VIDA E CONSTRUÇÃO DA PESQUISA**

Esse trabalho foi conduzido de maneira intuitiva pelas reflexões e possibilidades que a vida proporciona. Certamente não se trata de um conhecimento infundado, sem aprofundamento teórico, mas diferente pelo modo como se constitui, devido a sua composição plural, ética, estética e política, cuja tessitura da vida pessoal se mistura com o trabalho intelectual.

A vivência no território estudado possibilitou que algumas inquietações teóricas e práticas germinassem, instigando um misto de curiosidade e afeto devido à riqueza cultural e ambiental que o local representa.

Esse movimento em que o cotidiano da vida e o trabalho intelectual estão atrelados remete a perspectiva de Mills (2009) sobre um trabalho artesanal, que é realizado de maneira intrínseca, cujas linhas se misturam. Todavia, a consciência no processo é importante, pois, diante disso pode-se utilizar de um percurso metodológico sensível e com instrumentos que possam lhe auxiliar na trajetória.

O conhecimento é uma escolha tanto de um modo de vida quanto de uma carreira, quer o saiba ou não, o trabalhador intelectual forma-se a si próprio, na medida em que trabalha para o aperfeiçoamento de seu ofício, para realizar suas próprias potencialidades (MILLS, 2009, p. 22).

A implicação pelas questões relacionadas à subjetividade, devido à formação em psicologia, relacionada ao campo da saúde coletiva e seus desdobramentos, estiveram a guiar o caminho, que se constituía como um modo de vida. As descobertas posteriores, referentes aos processos de promoção de saúde, as formas de sociabilidade e pertencimento territorial esbarrou nas questões ambientais que se apresentavam de maneira expressiva na região, gerando o início deste gestar, em que a interdisciplinaridade se fez presente.

A princípio, a construção do projeto de pesquisa tecia os fios através das tradições e problemáticas educacionais, referentes aos processos de ensinar e apreender. Logo a semente que gerou esse interesse faz parte dessa região, tendo germinado por meio da vivência da Romaria do Divino Espírito Santo na comunidade da Barra do Ararapira, em Guaraqueçaba/PR, que ocorreu no ano de 2015. Essa experiência inspirou escritas sobre o

que havia tocado afetivamente essa pesquisadora, e certamente a presença da atmosfera sagrada que compõe os modos de vida dessas pessoas, deixou marcas, e tudo que toca afetivamente provoca processos de transformação.

De maneira bricoleur, conforme Lévi-Strauss (1989, p.37), sendo este um “tipo de pensamento científico que se guia pela intuição e pela vontade de conhecer o que está no mundo”, desse processo brotou uma escrita em conjunto com a professora e hoje orientadora dessa pesquisa, que desde então têm sido parceira nessas artesanias teórico- práticas: “A experiência da romaria do Divino Espírito Santo: Promoção de saúde na comunidade da Barra do Ararapira – litoral norte do Paraná”. Essa escrita reflete sobre a trajetória da romaria, tradição do catolicismo popular, enquanto um saber antigo, transmitido de geração em geração, e sua potência de gerar e promover saúde na comunidade, devido às formas de sociabilidade e pertencimento. Tendo em vista que essa manifestação cultural e sagrada, reorganiza a vida das pessoas, tratando de suas fragilidades de maneira acolhedora, relacionando-se ao processo de saúde e doença.

Após essa experiência, atuei profissionalmente na cidade de Guaraqueçaba como psicóloga no CRAS (Centro de Referência em Assistência Social). Durante esse processo, novas inspirações surgiram diante das inquietações e curiosidades que a vivência no território havia proporcionado. As questões referentes aos processos de ensinar e aprender das tradições, em especial aquelas relacionadas ao sagrado, entre as quais, as atividades de artesãos que utilizam matérias primas da natureza, consagrando de maneira simbólica e ritualizada a confecção de cada peça, cujo fazer compreende um processo sacralizado. As práticas e atividades de cura, como as rezadeiras, benzedadeiras e curandeiros, que atuam consagrando sua fé e utilizando dos benefícios naturais, como as plantas medicinais no tratamento de males do corpo e da alma. A arte de curar, a si e ao outro, através dos recursos e possibilidades que o local proporciona. Constituindo modos de vida, que certamente implicam e integram-se a múltiplas dimensões, éticas, históricas, sociais e políticas.

Diante disso, um projeto de pesquisa foi se construindo, e como todo desenvolvimento requer um processo de envolvimento para que floresça e dê frutos. Envolvendo-me, desenvolvi essa pesquisa.

Considera-se importante o movimento de conhecer o território, vivenciar cotidianamente as possibilidades que emergem a partir dessa relação de proximidade, para

que as construções intelectuais floresçam, ampliando o campo de visão e aprofundamento das reflexões, por meio desse processo de bricolagem, em que ambos, pesquisador e ambiente pesquisado transformam-se.

Conhecer, resgatar e registrar as atividades tradicionais de cura é o objetivo principal desse estudo. No entanto, é importante tecer essas linhas que expressam a trajetória de vida alinhada com as construções intelectuais, pois, por meio delas emerge o sentido desse trabalho.

A todos que desejarem se aventurar nesse terreno fértil de Guaraqueçaba, onde mato e mar se encontram, e acompanhar os desdobramentos dessa artesanaria metodológica, desejo uma boa leitura.



## 1. INTRODUÇÃO

*Entre as folhas de um livro-de-reza  
um amor perfeito cai.  
(JOÃO GUIMARÃES ROSA, 1994).*

Antigamente, nos primórdios das civilizações, os homens costumavam utilizar-se dos pensamentos mágicos e sobrenaturais para explicar os acontecimentos em sua volta. Tratava-se de homens religiosos que atribuíam suas decisões, como a escolha por um determinado local/espço para habitar, às divindades. Da mesma forma, percebiam e concebiam suas atividades cotidianas consagrando-as aos deuses.

O pensamento mágico, presente nas diferentes civilizações ao longo da história, também se fez presente na maneira como os homens cuidavam uns dos outros. Por meio das formas animistas de relação simbólica sacralizavam os elementos naturais ao redor, estabelecendo uma relação aproximada com a natureza, em que utilizavam desses conhecimentos para realizar atividades de cura.

O homem é por assim dizer, um *homo religiosus*, conforme Eliade (2010), considerando o forte registro das tradições religiosas e tradicionais artes de cura nas diferentes sociedades. Esses conhecimentos constituem mitos que são utilizados em determinada época, sendo que seus significados e símbolos mudam sua forma de manifestação à medida que mudam os tempos. Em geral, essas manifestações representam um determinado grupo, e estão presentes em atividades e práticas cotidianas, em diferentes sociedades. São atividades que expressam o caráter de organização de “mundo” das coletividades, ao qual correspondem às redes de relações e as diferentes formas de organização comunitária.

As práticas tradicionais de cura, objeto deste estudo, correspondem a essas manifestações e acompanham às transformações históricas. São preservadas e transmitidas oralmente de geração a geração, pois fazem parte de memórias individuais, mas também integram a memória coletiva dos grupos sociais, na perspectiva de Halbwachs (2004). Essas memórias carregam elementos simbólicos importantes, visto que equivalem-se a processos históricos, culturais e sociais que contribuem para o desenvolvimento do homem e da sociedade.

Nesse sentido, práticas de cura, como as rezas, benzimentos e garrafadas, além de representarem a memória de uma coletividade e os modos de organização da mesma, atuam no cuidado com a saúde individual e comunitária, tendo como foco a cura do corpo e também da alma. São práticas de saúde populares, não oficiais, que não se confundem com ações e saberes biomédicos, elas agem de modo a complementar às práticas modernas dos profissionais de saúde, e estão diretamente relacionadas com a religiosidade, em especial com o catolicismo popular<sup>1</sup>.

Destaca-se que as práticas modernas introduziram um novo sentido ao conceito de saúde, distanciando-se dos valores religiosos que as antigas práticas tradicionais de cura se relacionavam. Assim, ao longo das transformações históricas, novos valores foram inseridos, o acesso aos serviços de saúde tornou-se mais presente, concomitantemente as práticas religiosas de modo geral tornaram-se mais individualizadas, pois não se encontram mais relacionadas com as causas sociais (LOURENÇO, 2012).

Diante disso, as práticas tradicionais de cura praticamente desapareceram, todavia, as rezas, benzimentos e garrafadas são práticas relacionadas aos modos de vida de um determinado grupo, que resistem em alguns locais, principalmente onde o acesso à saúde continua restrito, como é o caso de pequenas comunidades rurais que se constituem num grupo exíguo, em sua maioria de pessoas com vínculos familiares. Comunidades que utilizam dos benefícios que a natureza oferece para subsistência, pois encontram-se praticamente isoladas, cujas formas de organização comunitária baseiam-se geralmente em relações de reciprocidade, fazendo-se presente na dinâmica de cuidado mútuo entre as pessoas. Mauss (2001) destaca a reciprocidade por meio da dádiva nas sociedades primitivas, sendo um modo de relação oposto a troca mercantil, em que demonstra através da “tríplice obrigação – dar, receber, retribuir” (SABOURIN, 2011, p. 26). Essa lógica é presente nos modos de vida de algumas populações tradicionais que realizam suas atividades de maneira coletiva, em que as relações de vizinhança e compadrio são valorizadas.

As diferentes formas de organização comunitária e seus respectivos modos de vida contribuem para que algumas práticas de cura se mantenham resistentes. Um exemplo é justamente o local onde é desenvolvida essa pesquisa, a comunidade rural Rio Verde,

---

<sup>1</sup> QUEIROZ, M. I. (1988), referindo-se ao catolicismo popular, denominou de catolicismo rústico.

localizada em Guaraqueçaba/PR, cujo aspecto tradicional é representado pela população caiçara que lá reside, pela estreita relação com a natureza, e pelas atividades e práticas tradicionais transmitidas de geração a geração. Os modos de vida representados por essas práticas de cura refletem outras formas de estar no mundo, expressando manejos sustentáveis do meio ambiente local, bem como a singularidade do território tradicional, considerado aqui como um espaço geográfico que abriga um grupo específico que compartilha uma memória coletiva e uma paisagem construída (LITTLE, 2015).

O estudo dessas práticas tradicionais de cura é um recorte importante para o entendimento das redes de sociabilidade, possibilitando tecer considerações acerca das diferentes formas de organização comunitária. Por meio da memória de indivíduos que praticam tradicionais artes de cura, a possibilidade de entender e registrar os modos de vida das comunidades que utilizam rezas, benzimentos e garrafadas no tratamento de doenças do corpo e da alma, considerando que o indivíduo se recorda mais facilmente dos fatos que viveu em grupo, e de que essa lembrança dura o tempo em que esse grupo também existir na prática ou na memória de seus integrantes (HALBAWCHS, 2004).

Conhecer e descrever práticas tradicionais de cura realizadas na comunidade rural Rio Verde, no município de Guaraqueçaba/PR, a partir da memória de benzedeiras (os) e curandeiras (os) e da percepção de quem as utiliza, compõe o objetivo geral deste estudo, que propõe também de maneira específica: registrar os rituais, rezas e plantas associadas a essas práticas; verificar a percepção dos moradores locais; perceber as diferentes gerações envolvidas nas práticas e rituais e identificar como as mesmas influenciam na sociabilidade e organização da comunidade; perceber de que maneira essas práticas e modos de vida se relacionam com as políticas públicas.

Tem-se como hipóteses que essas práticas permitem refletir sobre a vida comunitária, na medida em que representam modos de vida que utilizam crenças e saberes populares no cuidado de males do corpo e da alma, fortalecendo vínculos de pertencimento territorial diante dos conflitos ambientais, éticos – políticos e sociais presentes na região.

Essa dissertação está dividida em quatro capítulos, além dessa introdução e das considerações finais. No primeiro capítulo é realizada a abordagem teórica, por meio do diálogo com a bibliografia consultada sobre os conceitos de território, modos de vida e desenvolvimento sustentável. Apresenta-se a região estudada, suas potencialidades e problemáticas ambientais, as populações e comunidades tradicionais que habitam o local, e

as políticas públicas que os envolvem, a fim de refletir sobre as possíveis formas de participação local dessas populações em prol de políticas públicas mais sensíveis às suas problemáticas, bem como voltadas à vertente sustentável. Em seguida, discorre-se sobre as práticas tradicionais de cura, apresentando um levantamento bibliográfico estendido sobre o tema, destacando sua relevância enquanto um saber transmitido de geração a geração, reconhecido como patrimônio imaterial, cujas características remetem a um catolicismo de matriz rural. Logo, o diálogo e a compreensão sobre o tema é ampliado, por meio do estudo do conceito de memória coletiva e oralidade, da transição de uma cultura oral para a escrita, dos percursos entre a memória individual e a coletiva, através do qual a lembrança e a narrativa se constroem.

Na sequência discute-se a metodologia, cujo caminho para responder às questões e propostas, inspirou-se na artesanaria metodológica da aproximação etnográfica e nas ferramentas sugeridas pela etnografia. Através das narrativas e do material coletado a análise dos dados se constrói por meio de categorias de descrição, compreendendo a dimensão qualitativa do objetivo de pesquisa, procurando entender a maneira como as pessoas conferem sentido a suas experiências e ao mundo em que vivem.

No terceiro capítulo são apresentados os dados do trabalho de campo através de uma descrição da comunidade estudada, com destaque às singularidades presentes no local, ao que se refere às características ambientais, sociais e culturais presentes; as famílias, em especial as geradoras, que constituem a formação da comunidade, por meio da migração para a região e a construção dos vínculos parentais. Nesse capítulo também são apresentados os participantes da pesquisa, moradores locais da comunidade Rio Verde, entre os quais os agentes de cura e aqueles que utilizam dessas práticas, sendo por meio da participação dos mesmos e da aproximação com essa comunidade, a viabilidade da construção empírica dessa pesquisa.

No quarto capítulo são apresentados os registros das tradicionais práticas de cura que ocorrem na comunidade, as rezas e benzimentos, a partir das memórias e narrativas de seus agentes e dos moradores e familiares entrevistados. Posteriormente apresenta-se a descrição do ritual da garrafada do amargoso, tradição que ocorre uma vez por ano, e representa os modos de vida da população local. As reflexões sobre a cura simbólica e as formas de pertencimento territorial também se encontram nesse capítulo.

Por fim, apresenta-se as considerações finais, que alinhavam a tessitura com os propósitos da pesquisa.

## 2. AO ENCONTRO DA LITERATURA

### 2.1 TERRITÓRIO, MODOS DE VIDA E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

*Guaraqueçaba é isto e muito mais.  
 Todo mundo que vive e morre,  
 com sua felicidade e suas tristezas.  
 Todo mundo ignorado que não conta.  
 Doze mil pessoas que não são  
 nada no contexto econômico do Brasil,  
 pois o que interessa são os dois mil metros  
 quadrados de solo e as riquezas  
 que contém; o que interessa é o  
 seu mar e o seu mato.  
 (ALVAR & ALVAR, 1979)*

O litoral norte do Paraná é um excelente cenário para a valorização e reconhecimento de ações e práticas tradicionais, não somente pelo seu mar e seu mato, mas devido à população pela qual se constitui o território. Em suma, são agricultores e caiçaras considerados tradicionais, por conta da relação de proximidade com a natureza e suas técnicas de manejo sustentável para subsistência.

A região é relativamente preservada, fazendo parte de um dos últimos remanescentes de faixa contínua de Mata Atlântica. Todavia apresenta expressões de uma floresta que já sofreu com as ameaças de uma sociedade dominante, que a destrói para garantir o “desenvolvimento” (DIEGUES, 2002).

A Floresta Atlântica abrangia 15% do território do país, o que compreende um total de quinze estados brasileiros. No Paraná, a cobertura original de Floresta Atlântica foi reduzida de 98% dos 20.044.406 hectares que compõem o território para 10,53%, com destaque para os remanescentes localizados na região do Parque Nacional do Iguaçu, oeste do estado, e na costa atlântica, onde se encontra Guaraqueçaba e outros municípios litorâneos (FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA, 2009).

Toda a região de Guaraqueçaba corresponde à Área de Proteção Ambiental (APA), contemplando a extensão continental, costeira e estuarina da região, e abrigando número considerável de espécies endêmicas e ameaçadas. Conforme a Lei nº 6.902, de 27 de abril de 1981, que instituiu as áreas protegidas, o objetivo principal é “a preservação da biodiversidade, dos recursos naturais, e ainda do patrimônio cultural, associados ao uso sustentado desses recursos” (IPARDES, 2001a, p. 3).

Guaraqueçaba, localizada no litoral norte do Paraná (figuras 1 e 2), é o maior município do litoral em extensão territorial com 3.134 km<sup>2</sup>, e o menor em população, com 7.871 mil habitantes, sendo que 5.706 compõem a população rural total, conforme os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2010). O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) é de 0,587. A região é extremamente rica em natureza conservada, apresentando remanescentes de floresta Atlântica de faixa contínua, onde se sobrepõe áreas de preservação Federal, Estadual e Municipal, como o Parque Nacional (PN) de Superagui (BAZZO, 2014).



Figura 01. Localização do Litoral Norte - Estado Paraná

Fonte: IPARDES 2001.



Figura 02. Localização do Município de Guaraqueçaba no litoral do Paraná.

Fonte: IPARDES 2001.

Sua riqueza natural e cultural possibilitou diversos estudos a fim de apreender e conhecer suas potencialidades, porém também declaram suas fragilidades e denunciam as questões e problemáticas sociais, culturais, econômicas e políticas. A título de exemplo, o Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil, que resgata saberes populares de diferentes regiões, desenvolveu uma cartilha sobre os Pescadores artesanais da Ilha de Superagui (2010), com relevantes registros de práticas tradicionais, principalmente relacionadas à arte da pesca. O mapeamento do território foi construído junto com a comunidade local, gerando visibilidade às potencialidades locais, bem como os conflitos ambientais que se apresentam no local.

A ilha de Superagui faz parte da área de preservação ambiental da região, tendo sido demarcada como Parque Nacional em 1989 pelo Instituto Brasileiro do Meio

Ambiente e dos Recursos Renováveis (IBAMA)<sup>2</sup>. Por muito tempo o local passou despercebido pelos turistas, no entanto após esses processos e mudanças através da legislação ambiental, passou a ser mais visitado. A comunidade sofreu com relação a essas transformações ambientais, que inicialmente não aprovavam que os moradores residissem no local, tendo sido alvo de desapropriação territorial por bastante tempo. Contudo, gradativamente os moradores locais passaram a se organizar e manifestar voz com relação aos seus modos de vida e seus respectivos direitos no território. Concomitante a isso, suas práticas tradicionais e formas de manejo passaram a gerar interesse de estudiosos que atuam na área, pois representam maneiras sustentáveis de relação com o meio ambiente.

Todavia, para que seus modos de vida fossem reconhecidos, um longo processo se deu e ainda caminha a passos lentos. Estudos como o Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais (2010), possibilitam a visibilidade de uma das práticas mais antigas, como a pesca, que no local é realizada de maneira artesanal e tradicional. Além disso, o projeto facilitou o processo de cartografia do local, já iniciado pela associação de moradores, com dados precisos desenvolvidos pelos mesmos em conjunto com os pesquisadores. Representam registros importantes para o reconhecimento e valorização da cultura local, e da própria afirmação da população enquanto sujeitos de direito quanto à presença no território.

Sabe-se que os antigos habitantes dessa região, assim como do país de modo geral, no período anterior à chegada dos portugueses, eram de etnias indígenas que tinham seus territórios fixados em diferentes regiões. No estado do Paraná, mais especificamente nas planícies litorâneas eram os índios Carijós que habitavam o território (PEREIRA, 2011). Entretanto a ideia de áreas intocadas permaneceu por um longo período, e foi sendo desconstruída diante da comprovação da existência de presença humana nesses locais que são considerados preservados ou naturais.

Atualmente, em posição favorável às populações tradicionais e às possibilidades de proteção da natureza, tem-se a etnoconservação que busca direcionar o foco para as questões relacionadas às áreas naturais protegidas e as respectivas populações locais, de maneira sensível à noção de que o manejo sustentado desses recursos, desenvolvidos pelos

---

<sup>2</sup> O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), órgão federal criado pela Lei nº 7.735 de 22 de fevereiro de 1989 é uma autarquia vinculada ao Ministério do Meio Ambiente (MMA).



mesmos, contribui de maneira significativa para a conservação da floresta (DIEGUES, 2002).

A população tradicional caiçara que habita o território de Guaraqueçaba está imersa aos conflitos e possibilidades relacionados à Floresta Atlântica, com isso, vivencia questionamentos cotidianos acerca do seu futuro.

Desde os idos de 1950-60, antes de tornar-se Área de Proteção Ambiental (APA), a região sofreu sendo alvo de interesse industrial. Algumas dessas comunidades foram incentivadas por interesses das indústrias na região que se dedicavam à extração e venda de palmito, até a prática se tornar ilegal com a criação da APA (DIEGUES, 2008). Não obstante, durante um tempo essa foi a forma encontrada pelos moradores para adquirir renda:

A extração do palmito, que até então era destinada para o consumo ou para o pequeno comércio, vai pouco a pouco sendo estimulada pelos donos de fábricas e/ou intermediários, passando a se constituir em um importante produto para o mercado. Por algum tempo será a principal fonte de renda monetária para muitas famílias (IPARDES, 2001b, p. 87).

De forma geral, a “imposição da legislação ambiental, juntamente com a abertura dessas comunidades à sociedade brasileira mais ampla gerou diversas modificações no sistema econômico caiçara” (PEREIRA, 2011, p. 82). Além da extração do palmito, a pesca, a caça e a pequena lavoura foram proibidas e/ou regulamentadas pela legislação, apesar de algumas dessas atividades não serem recorrentes para toda a população. É o caso da caça, algo que somente aqueles considerados “mais corajosos” realizavam, cujo aspecto caracteriza como um dos elementos socializadores, pois independentemente do produto da caçada, o mesmo era repartido com amigos e parentes, assim como vendido ou utilizado em processos de trocas (DIEGUES, 2002).

É importante registrar que outras atividades extrativistas foram desenvolvidas na região, e exploradas pelos interesses econômicos industriais, como foi o caso da madeira, comercializada durante a construção do porto de Paranaguá/PR (PEREIRA, 2011).

Sabe-se que com a criação da APA foram muitos os ganhos com relação à proteção de espécies ameaçadas de extinção na região, como a palmeira juçara<sup>3</sup>, bem como

---

<sup>3</sup> A juçara (*Euterpe edulis* Mart.), é uma planta nativa da Mata Atlântica – originalmente denominada jicara na região de Guaraqueçaba (PR), conhecida tanto pelo uso tradicional da palmeira para a produção de ripas e

contribuiu para a preservação e reflorestamento do bioma Mata Atlântica. No entanto, não se pode esquecer que a criação dessas áreas de preservação no país, tem influência da concepção conservacionista – que defende que os moradores não poderiam continuar a residir nesses locais, uma vez que se deve conservar e “proteger” a biodiversidade de toda e qualquer intervenção humana (DIEGUES, 2008). De maneira geral, essa concepção propiciou ao longo das últimas décadas, uma onda de criação de parques e reservas e, por extensão um decorrente processo de migração dessas comunidades de seus territórios de origem para outras localidades.

Todavia, algumas famílias permaneceram, e de maneira menos expressiva mantêm suas práticas de subsistência, cujas formas de manejo natural baseiam-se em atividades sustentáveis, retirando do meio ambiente apenas aquilo que necessitam para sobreviver. São práticas de manejo da natureza, transmitidas de geração a geração por populações consideradas tradicionais.

O reconhecimento desses povos e comunidades como tradicionais pelas políticas públicas é recente, e decorrente de um longo processo de reorganização da população civil brasileira através de movimentos sociais, principalmente nos idos de 1984 com a volta à democracia, onde “assiste-se a uma oposição das populações locais a expulsão de seus territórios ancestrais” (DIEGUES, 2008, p. 138).

Esses movimentos também se constituíram pelas organizações não governamentais que atuaram em defesa desses territórios, bem como parte de um movimento ecológico nacional e internacional que estavam no auge de suas discussões e diálogos referentes ao assunto. Todavia, apesar desses movimentos, muito sofrimento decorrente da expropriação territorial, da prisão dos instrumentos de trabalho pela invasão da polícia ambiental, entre outras situações, ocorreu ao longo desses anos com essas populações.

É importante ressaltar os movimentos sociais brasileiros e suas conquistas em defesa das reservas extrativistas, como é o caso dos seringueiros do Acre, estabelecido em 1985 pelo Conselho Nacional de Seringueiros, que posteriormente se ampliou para outros estados como Amazonas, Amapá e Rondônia, culminando na criação do Conselho

---

caibros para construção, quanto como alimento retirado pelos palmiteiros (extratores de palmito) e comercializado em grandes centros urbanos (PORRELLI, 2013).

Nacional de Populações Tradicionais (CNPT) em 1992 pelo IBAMA (DIEGUES, 2008, p. 150).

O reconhecimento e valorização da presença dessas populações no território deve-se muito às suas técnicas de manejo sustentável, como a derrubada e a queima da agricultura itinerante, entre outras, que muito contribui para a conservação do meio ambiente. Esses povos e comunidades, e suas respectivas técnicas passaram então a serem incorporadas às estratégias de proteção e preservação do território, principalmente através da gestão participativa (DIEGUES, 2008).

No Brasil as áreas protegidas passaram de 15 milhões em 1985 para mais de 130 milhões de hectares em 2007 e atualmente já ocupam 15,2% do território nacional, sendo cerca de 20% da Amazônia (IPARDES, 2001), o que gera implicações não somente ecológicas, mas também sociais, culturais e de geopolítica. Tais implicações referem-se às desapropriações territoriais e autoritárias em nome dos benefícios das populações urbanizadas, que em consequência se perde uma diversidade de “etnoconhecimento e etnociência de sistemas engenhosos de manejo de recursos naturais e da própria diversidade cultural” (DIEGUES, 1992. p. 22).

As políticas públicas que foram implantadas referentes a essas populações, são decorrentes das importantes contribuições registradas na Constituição Federal de 1988, com o processo de redemocratização política do Brasil, responsável por solidificar os direitos individuais e coletivos e reconhecer as formas diferenciadas de organização social e cultural de distintos segmentos da sociedade (SILVA, 2007). O reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e comunidades quilombolas e tradicionais, por exemplo, evidenciam prerrogativas diferenciadas que a Carta Magna opera de forma direta nos princípios fundamentais da Constituição. O que possibilitou diferentes olhares sobre o que é a sociedade brasileira e como ocorreu a sua formação (SILVA, 2007). Com os direitos consolidados, o reconhecimento por parte do Estado da diversidade sócio cultural implica a necessidade de repensar novos conceitos de desenvolvimento, que atendam às necessidades desses diferentes modos de vida e organização social.

Wagner (2004) destaca que cerca de um quarto do território brasileiro é ocupado por povos e comunidades tradicionais, entre eles indígenas, quilombolas, seringueiros, quebradeiras de coco-babaçu, pescadores e ribeirinhos. Esses grupos chegam a aproximadamente cinco milhões de famílias, sendo que há grupos sobre os quais ainda é

precária a disponibilização de dados, o que sugere uma “invisibilidade” associada ao modelo de desenvolvimento universalista.

A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT) tem como objetivo principal promover o desenvolvimento sustentável dessas comunidades, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições (BRASIL, 2007). Instituída por meio do decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, a política no seu artigo 3º, compreende:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações;

III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras.

Essa política nacional é coordenada e acompanhada pela Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais (CNPCT), instituída pelo decreto de 27 de dezembro de 2004 e modificada em 13 de julho de 2006 (BRASIL, 2007).

Embora recente, a política se apresenta como uma conquista, pois se encontra alinhada com a perspectiva de uma ecologia social que se contrapõe a antiga concepção conservacionista da natureza. Essa nova perspectiva direciona seu foco para as questões relacionadas às áreas naturais protegidas e as populações tradicionais:

[...] baseada, entre outros pontos, na importância das comunidades tradicionais indígenas e não indígenas na conservação das matas e outros ecossistemas presentes nos territórios em que habitam. A valorização do conhecimento e das práticas de manejo dessas populações deveria constituir uma das pilstras de um novo conservacionismo nos países do Sul. Para tanto, deve ser criada uma nova aliança entre os cientistas e os construtores e portadores do conhecimento local,

partindo de que os dois conhecimentos – o científico e o local – são igualmente importantes (DIEGUES, 2000: 42).

Nesse sentido, algumas correntes de pensamento em torno da questão do desenvolvimento sustentável foram criadas, a partir da perspectiva da ecologia social. São discussões baseadas em futuros possíveis a partir do ecodesenvolvimento, que rompe com a extração ilimitada dos recursos naturais e reconhece antigas práticas de manejo sustentável que prezam pela biodiversidade (SACHS, 2007).

O pensamento em prol do ecodesenvolvimento implica o planejamento e a participação local, “no nível micro, das autoridades locais, comunidades e associações de cidadãos envolvidos na proteção da área” (SACHS, 2007, p.73), no que se refere à dimensão econômica, destacando a necessidade da participação social e comunitária nos diálogos e decisões relacionados ao planejamento em vias de execução de determinado plano ou estratégia de desenvolvimento. Além disso, outras dimensões são destacadas e integradas à questão econômica, sem as quais não é possível nenhum planejamento. Essas dimensões referem-se ao social, ecológico, espacial e cultural, essenciais quando se problematiza a questão do território ou o direito de permanecer em determinado local.

Entretanto, a questão da participação ainda é algo restrito em algumas localidades, apesar dessa discussão ir ao encontro das propostas de gestão participativa das áreas protegidas, nem sempre isso ocorre, pois muitas famílias e comunidades ainda sofrem com a desapropriação territorial e outras situações que sucumbem seus direitos, a favor de um modelo de desenvolvimento que interessa apenas aos aspectos econômicos.

Na perspectiva do desenvolvimento de maneira sustentável, considera-se importante uma relação mais aproximada com os valores territoriais e comunitários, reconhecendo e valorizando a presença desses povos e de suas respectivas atividades e modos de vida. Lutas e movimentos nesse sentido já ocorreram, e como resultado é possível visualizar essas populações mais articuladas, compondo comissões e participando democraticamente na construção das políticas que os envolvem.

Outras possibilidades referentes ao território foram desenvolvidas, compreendendo-o como um espaço necessário para a reprodução cultural, social e econômica dessas comunidades, seja ele utilizado de forma permanente ou temporária. São nesses territórios que simbolicamente são impressas a memória e a base material de significados culturais que compõem a identidade dos grupos (LITTLE, 2015; SANTOS, 1994). Porém, este

conceito é utilizado de muitas formas, dentre as quais nem sempre se busca essa definição alinhada ao sentido simbólico e cultural, constituída de valores e vínculos comunitários.

Little (2015) destaca que existe uma abordagem formal para o conceito que durante muito tempo se destacou no país, diante da característica nacionalista, tal abordagem se trata de uma estratégia militar que define território como sinônimo da área geográfica de um Estado-Nação. Diante disso, por muito tempo, principalmente nos idos da década de 1960, em meados da ditadura militar no Brasil, foi muito difícil reconhecer que havia outras nacionalidades étnicas com uma territorialidade própria, “assim, a dificuldade política em aceitar a existência de vários territórios dentro do Brasil seria o primeiro empecilho para reelaborar a noção de território” (LITTLE, 2015, p. 127). Outra abordagem que o autor destaca está relacionada com o campo da biologia, onde o território é definido como um produto dos instintos animais, sendo o ser humano uma espécie reprodutora como as outras, e em nada refletindo sobre a complexidade dos grupos sociais. Já uma terceira abordagem, através da qual essa complexidade pode ser refletida, baseia-se na antropologia, que concebe “a territorialidade como uma conduta – uma forma de agir – que é parte integral de todos os grupos humanos” (LITTLE, 2015, p. 127). Para este autor territorialidade e território se apresentam da seguinte maneira:

A territorialidade tem várias expressões; portanto, cada processo histórico de territorialização precisa ser estudado na sua particularidade. Cada pesquisador teria que analisar o contexto histórico em que está sucedendo, identificar as forças externas que estão invadindo seus territórios, e descrever a conduta territorial que provoca. O território, então, seria um produto direto das respectivas condutas de territorialidade. Para nossos fins, defino o território como ‘o espaço geográfico de um grupo social que é constituído ou institucionalmente ou politicamente, sobre o qual exerce controle e usufrui de seus recursos naturais’. Existem vários elementos importantes nesta definição. Primeiro, o território é um espaço geofísico que abriga recursos naturais. Segundo, o território tem distintas dimensões socioculturais: é o lugar de moradia de um grupo determinado, que guarda uma memória coletiva de sua ocupação; é a paisagem que o grupo construiu mediante o uso de técnicas produtivas e adaptativas (LITTLE, 2015, p. 128).

São múltiplas expressões que o conceito apresenta, envolvendo diferentes perspectivas, as quais abrangem os diversos grupos sociais que se apresentam, e suas respectivas complexidades. Santos (1994; 2000), que foi um dos mais importantes pesquisadores ao tratar deste conceito, relaciona o território pela formação de lugares próximos, juntos ou compartilhados, e ainda pelos lugares em rede, que constituem uma

nova realidade expressa pela globalização. Contudo, apesar e além das redes, há o espaço de todos, ao qual o autor se refere como “território usado”, sinônimo de um “espaço geográfico” compreendido como mediação entre o mundo e a sociedade nacional e local.

Para Santos (1994), ao falar em mundo, fala-se de mercado que, atualmente ao contrário de outros tempos, atravessa tudo, inclusive a natureza, a ciência e a informação, e o mercado político. Sendo que são os braços da globalização, o mercado e o neoliberalismo, responsáveis pela redução das possibilidades de afirmação das formas de viver, cuja solidariedade é baseada na contiguidade, na vizinhança solidária, isto é, no território compartilhado.

Este conceito de “território compartilhado” ou “usado” mostra-se relevante, pois inclui os diversos atores em diálogo permanente com “as coisas naturais e artificiais, a herança social e a sociedade em seu movimento” (SANTOS, 2000, p. 26). Tais heranças sociais e materiais do presente social pressupõe uma intermediação entre os homens e suas ações, o território e seu uso.

Importante destacar que o território nessa perspectiva não é concebido apenas pelas relações de localidade geográfica. Território se comunica com o que acontece no cotidiano e no comum, qual seja a comunidade viva e ativa que é um conceito organizador das relações com a diversidade de grupos que constituem oportunidades de identificação e vínculos. Esta noção nos aproxima a compreender como os indivíduos se veem neste holograma coletivo, tendo como foco a sustentabilidade presente nos modos de vida dessas populações tradicionais, onde é comum o uso de recursos naturais de forma equilibrada, com a preocupação de manter os recursos para as novas gerações (SACHS, 2007; DIEGUES, 2008).

Nessa perspectiva de desenvolvimento, território e sustentabilidade se relacionam e se apresentam como fatores importantes a serem considerados pelas políticas públicas. Exemplo disso é a PNPCT. No item III do art. 5º que versa sobre planos de desenvolvimento sustentável, decreta: “o desenvolvimento sustentável como o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras”.

Os sentidos atribuídos ao território associados ao uso sustentável dos recursos naturais são elementos que se encontram e se inserem em contextos culturais diversos, aos quais devem ser percebidos de maneira integrada, considerando que o desenvolvimento de



maneira sustentável requer um olhar mais atento para as singularidades dos territórios, suas fragilidades, e principalmente suas potencialidades.

Little (2015) destaca que a sustentabilidade presente nos diferentes grupos tradicionais, reflete os modos de utilização extensiva do ecossistema que permitem sua regeneração. “São modos de adaptação fundamentados no uso de recursos renováveis em vez de recursos não renováveis que se esgotam após um só uso. Em muitos casos, essas experiências são uma revalorização de práticas tradicionais” (LITTLE, 2015, p.137).

Essas reflexões implicam o campo político além do que ocorre entre governo e governados, sendo necessário compreendê-lo integrado às práticas e ações cotidianas que envolvem o campo sócio cultural. Isto posto, é importante problematizar a relação das populações tradicionais com as políticas públicas que as envolvem, entendendo como fator essencial a aproximação e a participação comunitária nos diálogos e construções que visam às estratégias e planejamentos. A efetivação dessa relação constrói possibilidades entre o uso sustentável do território por meio das práticas tradicionais de subsistência e os respectivos modos de vida.

É relevante dizer que faz parte dos valores desses povos a noção de que não é possível explorar demais os benefícios naturais e continuar a utilizá-los no futuro. Também é necessário considerar as transformações no cotidiano dessas comunidades, que são expressivas. Pois, se antigamente as atividades e práticas extrativistas eram conduzidas por conhecimentos específicos, cujas regras para o manejo do meio ambiente local eram adquiridas por meio das relações sociais, principalmente entre os mais velhos e os jovens, com a inserção de novos valores, como a implantação da legislação ambiental, os valores urbanos, paralelamente com a vertente religiosa que se estabeleceu na região, caracterizou-se como um obstáculo na continuidade da transmissão desses conhecimentos (IPARDES, 2001; PEREIRA, 2011).

O processo de transformação pelo qual as antigas práticas tradicionais passaram, demonstra ser importante aspecto relacionado aos fatores históricos, políticos, sociais e culturais dessas comunidades. Além disso, o reconhecimento dessas populações em seus territórios de origem é uma questão política que remete ao campo social, fazendo entender mais sobre as diferentes formas de organização social e noções de pertencimento territorial, a fim de valorizar os modos de vida tradicionais.



## 2.2 PRÁTICAS TRADICIONAIS DE CURA

Entre as características de áreas naturais no país, destaca-se a presença das populações tradicionais e seus respectivos modos de vida, cujas práticas baseiam-se no uso equilibrado dos recursos, numa relação aproximada do homem com a natureza. Com relação às práticas tradicionais de cura não é diferente, elas estão inseridas nos modos de vida e, conforme as buscas realizadas por trabalhos referentes ao tema, a maioria se relaciona à questão da saúde popular. A busca não aponta nenhuma pesquisa ligada diretamente ao tema das memórias de benzedeiras e curandeiros na região estudada<sup>4</sup>, exceto pesquisas que cruzam com o tema, relacionadas aos conhecimentos tradicionais de parteiras, festas familiares tradicionais, etnobotânica e conflitos ambientais.

As práticas de cura, como as rezas, benzimentos e as garrafadas, constituem-se de memórias individuais e coletivas que integram elementos históricos sociais importantes do desenvolvimento humano, social e territorial. Com o processo histórico de transformação das sociedades, essas práticas e modos de vida se modificaram, mas continuam atreladas à organização social e comunitária.

Archânjo e Leite (2014) sublinham que essas práticas de cura estão associadas à medicina popular e refletem uma cultura própria dos valores tradicionais, em composição com as experiências de vida dos agentes, marcada pelo lugar que ocupam e pelas relações sociais. Além disso, destacam que a literatura sobre a temática, especificamente sobre a benzeção, tem origem no meio rural, onde a tradição e a falta de outras opções em tratamentos de doenças tornavam as benzedeiras agentes privilegiadas de cura para praticamente todos os males, de corpo e de alma. “Sua experiência no domínio do sagrado e seu conhecimento da natureza lhes possibilitavam usar plantas como recursos terapêuticos, o que lhe garantia certa influência na comunidade” (ARCHANJO; LEITE, 2014, p. 240). Com o tempo, a benzeção foi incorporada no meio urbano e sofreu algumas modificações. Mas a prática, com as rezas e os remédios com as plantas, mantém sua raiz na cultura popular que a legitima enquanto atividade de cura.

Essas práticas, além de atuarem na organização social, possuem, no dizer de Lévi-Strauss (1989), eficácia simbólica. Ou seja, a crença no poder do (a) curandeiro (a) e no

---

<sup>4</sup> Hoffmann-Horochovski (2012; 2015), trabalha com memória de velhas benzedeiras da região litorânea, mas seu recorte é Guaratuba, Matinhos e Paranaguá.

ritual de cura é legitimado pela comunidade; esses três elementos atuam simbolicamente no processo de cura. Desta maneira, o papel social da benzedeira ou do curandeiro organiza a razão social da saúde e doença na comunidade e o sentido produzido dessas práticas enquanto fenômeno social.

As doenças geralmente são vistas como males que afetam o físico e o espiritual (doença do corpo e doença da alma), além das relações sociais. As práticas de cura atuam no sentido de reordenar a vida do indivíduo, através dos rituais em que o próprio sujeito participa de seu processo de cura. Nessa perspectiva, saúde e doença são noções sociais e históricas que se configuram conjuntamente, só sendo possível desenvolver a compreensão de uma através do reconhecimento da outra, considerando que ambas estão relacionadas ao estado de equilíbrio entre o homem e a natureza.

Canguilhem (2002) destaca que a experiência da doença rompe com um estado de imanência entre o sujeito e o seu próprio corpo, e transforma em um “problema”, determinando exigências de saber que configuram necessidades de cuidado. É então a partir dessa experiência vivida, ao qual o autor se refere o processo de doença, que determinadas formas de intervenção e cuidado são realizadas.

As práticas tradicionais de cura também se desenvolvem a partir dessa noção, pois é diante da necessidade do sujeito que as procura, que determinadas ações são realizadas, e direcionadas ao “bem comum” de todos que participam de rituais coletivos, visando estabelecer o equilíbrio, ou seja, o bem-estar comunitário.

Embora a racionalidade científica afirme a saúde e a doença a partir de uma norma, cujas noções foram construídas de maneira quantitativa, abarcando categorias mais médicas que sociais voltadas para a normalização do sujeito, seus percursos também dependem da consciência. Ou seja, dependem da experiência vivida da doença, para que um determinado diagnóstico seja configurado, tendo em vista que "não há nada na ciência que antes não tenha aparecido na consciência e que especialmente no caso que nos interessa, é o ponto de vista do doente que, no fundo, é verdadeiro" (CANGUILHEM, 2002, p.68).

Para as práticas tradicionais de cura essa noção de saúde e doença se apresenta de maneira relevante, tendo em vista que a saúde é, portanto, mais do que ser normal, é ser capaz de estar adaptado às exigências do meio; capaz de criar e seguir novas normas de vida.

Apesar do saber biomédico ainda ser considerado hegemônico, a partir das últimas duas décadas se passou a defender um relativismo no processo saúde-doença e às práticas de saúde no Brasil. Por meio do fortalecimento da sociologia e antropologia da saúde, os saberes e práticas de diversos sistemas são percebidos como construções socioculturais. Diante disso, o fenômeno da saúde e doença é sociocultural, não pode ser entendido unicamente a partir dos instrumentos da medicina, mas deve considerar a visão de mundo dos diferentes segmentos da sociedade, bem como suas crenças e cultura (MINAYO, 1991).

Durante muito tempo, comunidades tradicionais rurais se utilizavam das práticas tradicionais de cura, como as rezas e benzimentos, garrafadas e unguentos, para cuidar e tratar da saúde e doença, tendo em vista a dificuldade de acesso aos serviços e equipamentos de saúde. Esse acesso começou a melhorar significativamente com a criação do Sistema Único de Saúde (SUS), a partir da Constituição de 1988 e principalmente da Lei 8080/90. Todavia, ainda existem muitas comunidades, principalmente as mais isoladas (seja em periferias de grandes centros ou em área rural), que continuam mantendo e recorrendo a essas práticas no tratamento dos chamados males do corpo e da alma (ARCHANJO; LEITE, 2014; HOFFMANN-HOROCHOVSKI, 2015). Porém, o risco de desaparecimento das mesmas é recorrente, tendo em vista que seus agentes estão envelhecendo, não há muito interesse das novas gerações em apreendê-las e há uma resistência de outras religiões para com elas, entre outros elementos.

Destarte, o resgate e o registro das práticas de cura são fundamentais. Alguns estudos já têm atuado nesse sentido, principalmente para pensar a relação dessas práticas com a identidade regional e cultural. A título de exemplo, Gomes e Pereira (1989) registram a cultura dos benzimentos que compõem uma análise da cultura popular do estado de Minas Gerais, considerando o folclore narrativo e poético e as construções linguísticas, debruçando-se basicamente numa análise da literatura oral da região que garantem que esses saberes possam continuar existindo e servindo como modo de identificação de um determinado grupo ou coletividade.

Hoffmann-Horochovski (2012, 2015) destaca que a atividade da benzeção é antiga na sociedade brasileira, pois remete ao Brasil colonial. Por meio da memória de velhas benzedadeiras, registra as características culturais que compõe a prática, atrelada ao catolicismo popular. A autora comenta que o avanço técnico da ciência na área médica,

associado à supremacia do conhecimento biomédico e a própria universalização da saúde, contribuem para o enfraquecimento da mesma. Não obstante, ressalta que há alguns movimentos de resgate da prática, considerada cultura imaterial, bem como estudos em diversas áreas sobre os saberes populares tradicionalmente utilizados no tratamento e cura de doenças. Como exemplo cita o Movimento Aprendizes da Sabedoria (MASA), que conseguiu o reconhecimento das práticas tradicionais de cura nas cidades paranaenses de São João do Triunfo e Rebouças (HOFFMANN-HOROCHOVSKI, 2015).

Na região de Guaraqueçaba, alguns estudos foram desenvolvidos, permeando o tema das práticas de cura. Muniz e Silva (2016) destacam os saberes tradicionais, como as parteiragens e benzimentos que ocorrem no município, incluindo algumas comunidades pesqueiras e rurais. Abordam a oralidade relacionada ao fortalecimento da identidade cultural. Entre alguns saberes citados, a tradição do feitio da garrafada do Amargoso, que ocorre na comunidade rural Rio Verde, local onde é desenvolvida a presente pesquisa (MUNIZ; SILVA, 2016). Essa tradição também foi registrada pela Fundação Teatro Guaíra (2006), com a produção de um vídeo que descreve brevemente como é realizado o feitio dessa garrafada.

Rocha (2005) também estuda a região, especificamente a comunidade pesqueira da Ilha das Peças, debruçando-se na tradição e herança caiçara. De certa maneira cruza com o tema, tendo em vista que reflete sobre as festas familiares e outras formas de sociabilidade, relacionando-as com a identidade comunitária, além de buscar conhecer e registrar os eventos rituais, como as orações, devoções e ritos que envolvem a cultura local.

As práticas tradicionais registradas pela pesquisadora nesse estudo ampliam o campo de compreensão sobre quem é este sujeito que reside nessas comunidades tradicionais, o caiçara. Assim como a relação que estabelece com o local, em destaque suas formas de manejo natural e principalmente as relações sociais e comunitárias, com ênfase aos laços de parentesco. Apresenta as festas e comemorações de cunho familiar, das quais retratou com bastante clareza, possibilitando compreender o quão importante são esses eventos nessas comunidades, pois tecem as relações comunitárias e suas respectivas formas de organização social.

Em geral essas atividades e práticas de cura se relacionam com a tríplice obrigação da dívida trabalhada por Mauss (2001): “dar, receber e retribuir”. Tendo em vista que são realizadas de forma voluntária, relacionadas ao saber-fazer e a memória coletiva do grupo,

transmitidas oralmente a serviço do coletivo, sob um regime diferente das relações em que a moeda é o veículo principal, “são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam” (MAUSS, 2001, p. 190).

As relações de reciprocidade presente nessas práticas ocorrem em comunidades cujas relações se baseiam em formas genuínas de sociabilidade familiar, inseridas num mesmo território, partilhando dos mesmos recursos para sobrevivência (MAUSS, 2001). Diante disso, tanto as técnicas de manejo natural, como as práticas de cura, entre outras atividades que representam os modos de vida dessas populações, compõem a memória da coletividade, posto que o sujeito é produto de um grupo, considerando que não é possível um indivíduo se recordar de lembranças de um grupo, ao qual não se identifica (HALBWACHS, 2004).

Embora essas práticas de cura não sejam reconhecidas pela sua eficácia terapêutica, compõem o rol das políticas de patrimônio que se integram ao Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), recentemente criado no país, “cujas ações partem da missão institucional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)<sup>5</sup> provocado pela Constituição Federal de 1988” (CESARINO, 2005, p.6). O conceito de patrimônio passou a incluir realidades culturais diversas, entre elas, diferentes formas de expressão, lugares e saberes, sendo que o registro de bens imateriais inclui atualmente a oralidade, onde inserem-se as práticas de cura.

As práticas tradicionais de cura sobre as quais este estudo se debruça, como já dito, constituem a herança de um Brasil colonial que se encontra fortemente associado ao catolicismo popular. Nesse processo de colonização muitas transformações ocorreram, havendo diferenças marcantes entre o culto oficial e o culto popular. No campo esse sincretismo ocorreu com a presença marcante dos cultos africanos, tendo-se expressado por um catolicismo popular rural, bem mais conservado que nas cidades (QUEIROZ, 1988).

O catolicismo do sertão brasileiro é compreendido como aquele que se faz presente nas regiões mais afastadas dos grandes centros urbanos, pois se manteve mais próximo do trazido pelos portugueses nos primórdios da colonização brasileira. A maior parte dos

---

<sup>5</sup> O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) é uma autarquia federal vinculada ao Ministério da Cultura que responde pela preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro. Cabe ao IPHAN proteger e promover os bens culturais do País, assegurando sua permanência e usufruto para as gerações presentes e futuras.

elementos religiosos trazidos para o Brasil já faziam parte de uma religião popular em Portugal, do campônio português. No processo de imigração, este catolicismo popular se cindiu em dois, sendo um representado pelo catolicismo urbano e um pelo catolicismo rústico (QUEIROZ, 1988). Este trata-se de um prolongamento das antigas civilizações brasileiras, cujas práticas religiosas remetem ao sincretismo, que foram aos poucos sendo afastadas para o interior do país, concentrando-se no meio rural.

Todavia, o processo de modernização, como destaca Queiroz (1988), não se propagou de maneira homogênea, tanto que, mesmo em grandes centros urbanos, encontram-se pequenos vilarejos, comunidades e/ou vizinhanças cujos modos de vida conservam esse catolicismo rústico, que preserva características locais, ao qual a população guarda e continua transmitindo de geração a geração.

Este catolicismo popular ou rústico, não pode ser confundido com as práticas oficiais da igreja católica, uma vez que a igreja realiza seus eventos em dogmas instituídos secularmente, e no catolicismo praticado pelo povo é difícil distinguir o que é religião e o que é medicina. Tendo em vista a devoção em santos e seres sagrados que são invocados para trazer saúde e tratar dos males (SANTOS, 2007).

São exemplos deste catolicismo rústico algumas comemorações como, por exemplo, o dia de reis, a semana santa, danças folclóricas, os benzimentos e o feitiço de garrafadas, com plantas medicinais associadas aos modos de vida e ao meio ambiente local. Em geral são práticas desenvolvidas pelos mais velhos que não encontram ressonância nas novas gerações. Seus agentes e praticantes sofreram com a repressão religiosa que muito tentou e ainda tenta se impor no controle, não aprovando esses saberes. Apesar disso, os praticantes são religiosos que prezam pelos aspectos culturais, não estando necessariamente vinculados a nenhuma instituição. Representam um elo entre o passado e o presente, pois, por meio deles essas práticas permaneceram e são mantidas integradas as relações e vínculos comunitários, expressando a relação da população com o local onde vivem, e atuando de maneira significativa no cuidado com a saúde e a doença.

## 2.3 ORALIDADE E MEMÓRIA COLETIVA

É a partir da memória que este estudo se desenvolve, considerando que a mesma é um dos aspectos que integram o cotidiano dos seres humanos com frequência considerável. Em diversos momentos o indivíduo recorda de algum acontecimento que esteve envolvido, ou que obteve conhecimento por meio de outras pessoas, seja de maneira voluntária ou não. Além disso, a memória é o meio de acesso às lembranças e recordações de práticas tradicionais que não se encontram mais, e que de algum modo tornaram-se esquecidas.

O trabalho com a memória parte de estudos de desenvolvimento científico focados nos processos de lembrança e esquecimento, e vem sendo abordado há tempos por diferentes áreas do conhecimento. Entender os mecanismos da memória humana se apresenta como um desafio para a ciência moderna, considerando que a memória está repleta de percepções atuais, responsáveis pela transformação do conteúdo lembrado (HALBWACHS, 2004).

A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, tal como foi, e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual (BOSI, 1994, p. 55).

Atreloadas aos labirintos da memória, as práticas de cura possuem valor quanto a sua forma oral, tendo em vista que são transmitidas de geração a geração, abarcando as experiências pessoais e coletivas, sendo geralmente os mais velhos que ensinam seus saberes as novas gerações.

É por meio da oralidade que esses saberes e práticas são transmitidos, considerando que a maioria dos seus agentes não são alfabetizados, e principalmente devido as mesmas existirem a muitos anos.

A transição da oralidade para a cultura da escrita na sociedade envolve estruturas sociais, econômicas, políticas, religiosas entre outras. No entanto, Ong (1998, p. 15) destaca que “a oralidade está presente onde quer que existam seres humanos, pois todos têm uma linguagem que existe basicamente por ser falada e ouvida”. É através desse exercício de falar e ouvir, principalmente de observar e ouvir, que os aprendizes dessas práticas tradicionais de cura podem desenvolver suas descobertas, enquanto aos que

ensinam estão totalmente envolvidos com o poder da narrativa, ao qual nem se dão conta do quanto são experts, pois o fazem de maneira sistemática e excelente.

A escrita nasce a partir da linguagem oral, e nesse processo ocorrem muitas mudanças, pois ao transformar a oralidade em escrita, ou literatura, ela já é outra, a grafia possibilita outras formas, ou seja, os dialetos não são os mesmos. Entretanto, é importante ressaltar que a escrita pode de certo modo ampliar esse universo da linguagem, como o faz através de suas múltiplas variações, mas não pode decifrar a oralidade, nem tão pouco transcrevê-la de modo idêntico. A escrita nunca pode prescindir à oralidade, pois “a expressão oral já existiu sem qualquer escrita, mas nunca a escrita sem a oralidade” (ONG, 1998, p. 16).

A memória dessas práticas sagradas de cura se relaciona com aspectos locais, e representam os modos de vida, ou a cultura da comunidade, cujas formas são constituídas pelas singularidades do povo que as criou, desde os mais antigos até as novas gerações, perpassando processos de transformação.

Chauí (2006) entende cultura a partir do seu significado linguístico vindo do verbo latino *colere*, ao qual atribui-se: cultivar, criar ou cuidar, significando, portanto, o cuidado do homem com a natureza. Essa descrição remete aos mitos originários da antiguidade, da passagem dos homens de um estado natural para um estado propriamente humano, ou civilizado. Quando abandonam a animalidade e através da descoberta do fogo passam a cozer seus alimentos, construir seus lugares para que o fogo seja conservado, bem como, o surgimento e a invenção da linguagem como expressão do pensamento. A oralidade, portanto, representa um estado de passagem entre um tipo de universo humano a outro, sendo que estes são atribuídos ao trabalho e à sociabilidade comunicativa. À medida que esses atributos ganham sentido na relação entre os homens, considera-se também a relação dos homens com a natureza, transformando-se a partir das condições sociais e temporais.

A cultura representa a história e os movimentos existentes nesse processo, mas não é intenção desse estudo aprofundar em reflexões a respeito daquilo que difere os humanos da natureza, ou em que momento na história da humanidade se dá essa passagem, nem tão pouco definir qual o marco de surgimento da cultura.

Porém, é importante ressaltar o sentido deste conceito à luz da temática, considerando as formas de organização social determinadas pelos modos de vida da comunidade local, ou seja, “os costumes, as regras que estão na base das relações de



sociabilidade, cuja ordem não é somente biológica, nem natural, mas é simbólica” (CHAUI, 2006, p. 112).

Ao sentido simbólico entende-se a relação com a memória coletiva, dos fatos históricos, sociais e culturais que envolvem o contexto local, dos quais a linguagem religiosa faz parte. Deste modo, o homem é apenas um fio na trama da vida e na constante transformação social, permeado por estruturas simbólicas que o constitui (VELHO, 2004).

A cultura é, portanto, essa rede simbólica de sentidos que envolve os sujeitos e tece suas relações. Ao território é atribuído pelos sujeitos que ali vivem uma sacralidade, que compõe os aspectos simbólicos e constituem as práticas tradicionais de cura. Considerando os elementos naturais utilizados na realização das mesmas, que representam a singularidade do ambiente local.

As práticas de cura são saberes que representam através da oralidade muitas gerações e compõem a memória de um determinado grupo, além de relacionar-se com aspectos de um passado distante, em que muitas crenças foram se integrando. Constituem-se de uma memória histórica, que estão abarcadas pelo contexto social e cultural. Quando um sujeito lembra daquilo que lhe foi ensinado, não é somente a sua memória pessoal que ele recorre, mas a memória coletiva, ou seja, a memória daqueles fatos que envolvem o contexto de sua formação. Mesmo que não estivesse presente em todos os momentos que se relacionam ao fato, é levado a percorrer as tessituras de um contexto histórico e social, do qual faz parte.

Contudo, se a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo. Desta massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. De bom grado, diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes (HALBWACHS, 2004, p. 69).

A lembrança está associada a uma construção individual da memória do sujeito, porém intrinsecamente relacionada com as dimensões sociais que constroem sua subjetividade. A memória é, conforme Halbwachs (2004), sempre coletiva, pois está atrelada à dinâmica vivencial dos sujeitos, sendo o exercício de rememoração, um duplo

movimento entre aquilo que a lembrança remete, ou seja, aos fatos já ocorridos, e aquilo que no momento do ato de lembrar e narrar é reconstruído.

Halbwachs (2004) denomina de intuição sensível a unidade de consciência por meio da qual ocorre o processo de associação das lembranças, não estando estritamente associada ao ambiente externo, mas relacionada, pois, sofremos a influência do meio social, mesmo sem sentir. É o cruzamento de muitas correntes sociais que se encontram em nossa consciência que possibilita o surgimento desse estado de intuição sensível, formando estados individuais e estabelecendo um tipo de ligação entre nós e os objetos de fora. É importante compreender que essas memórias se constituem também enquanto afetivas, na medida em que são capazes de criar, construir e transformar sentidos, cujos símbolos e significados revelam a força que determinados processos vivenciados pelos grupos atuam e determinam nas lembranças individuais.

A sucessão de lembranças, mesmo as mais pessoais, sempre se explica pelas mudanças que se produzem em nossas relações, ou seja, pelas transformações desses ambientes, cada um tomado em separado, e em conjunto (HALBWACHS, 2004, p. 69).

Os acontecimentos que ocorreram no ambiente em que determinado grupo vivencia, as implicações econômicas, sociais, ambientais e culturais que envolvem o local, estão atreladas à dinâmica das relações comunitárias, e estão totalmente relacionadas com as memórias individuais e coletivas. Um sujeito quando lembra de um fato, não o lembra somente porque vivenciou, mas porque esteve envolvido com os acontecimentos que geraram o fato, e talvez nem estivesse presente no momento, contudo, sua trajetória de vida está relacionada a esses acontecimentos, que são em suma, históricos e sociais.

A memória está relacionada, portanto, com o pertencimento do indivíduo ao local que habita, e às relações que estabelece. As práticas tradicionais de cura representam a agulha que tece os fios das memórias do sagrado, manifestando-se através das relações entre o homem e o território, uma vez que nossas memórias não se apoiam na história aprendida, mas na história vivida (HALBWACHS, 2004).

Diante disso, para conhecermos essas práticas, não basta somente falarmos em nome de alguém, “devemos também enxergar de sua perspectiva a realidade” (BOSI, 1994,

p. 179). Este é um caminho a percorrer, por meio das memórias e da arte de narrar, um encontro com as memórias do sagrado.

### 3. ARTESANIA METODOLÓGICA

#### 3.1 O PERCURSO

A pesquisa, de caráter qualitativo, propõe uma aproximação etnográfica que visa conhecer e compreender o universo pesquisado, a partir de um exercício constante de observação e escuta. Geertz (2008) afirma que a etnografia consiste em buscar estabelecer relações, selecionar interlocutores (as), transcrever textos, fazer uso de um diário de campo, mas, sobretudo, objetiva empreender um esforço intelectual para realização de uma descrição densa do objeto de pesquisa e o contexto no qual está inserido, ambos em constante devir. A etnografia considera os fatos pequenos que estão densamente entrelaçados e correspondem à teia de significações que o homem tece em suas relações. Apoia amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas.

Esta aproximação etnográfica foi realizada com visitas periódicas a comunidade Rio Verde no município de Guaraqueçaba/PR, durante o período de fevereiro a junho de 2017, com o objetivo de olhar, ouvir e registrar seus modos de vida e, em especial, as práticas tradicionais de cura desenvolvidas na comunidade por benzedeiros (os) e curandeiras (os). Afinal, é fundamental ouvir quem exerce e quem recebe essas práticas de cura, considerando que o objetivo principal deste estudo consiste em conhecer, compreender e registrar essas práticas, a partir da memória dos agentes de cura e da percepção de quem as utiliza.

A oralidade assume assim um papel central nesta pesquisa, tanto por permitir a transmissão de um conhecimento, quanto por propiciar sua compreensão. Para Benjamin (1987) as melhores narrativas são aquelas que menos se distinguem das histórias orais. A abordagem metodológica da narrativa permite estabelecer uma relação dialógica entre ouvinte e narrador, na qual está o interesse de conservar o que foi narrado. E é à memória que o narrador e o ouvinte recorrerão, seja para contar ou recontar uma história.

O autor apresenta aspectos das formas de narrar e expõe a diferença entre o que é informação e o que é narrativa. Considera que:

O saber que vem de longe encontra hoje menos ouvintes que a informação sobre acontecimentos próximos. O saber, que vinha de longe - do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição -, dispunha de uma autoridade que era válida mesmo que não fosse controlável pela experiência. Mas a informação aspira a uma verificação imediata (BENJAMIN, 1987, p. 202).

Desta maneira, o saber narrado se abstém de dar explicações, é em si algo como uma semente, com força germinativa, capaz de desenvolver-se muito tempo depois; enquanto a informação é imediata, e tem valor apenas no momento.

Benjamin (1987, p. 204) destaca que contar histórias é e sempre foi a arte de contá-las de novo, perdendo-se quando não são mais conservadas, ou então quando ninguém mais “fia ou tece enquanto ouve a história”.

Fiar e tecer enquanto ouve, compreende o trabalho artesanal do registro da oralidade por meio da memória e da arte narrativa, contempladas como um contínuo fluxo de movimento entre a tradição, a conservação e o espaço vivido de encontro entre pesquisador e entrevistado. Acontecimentos são gerados nesse encontro, em especial as narrativas conduzidas pelas memórias em processo de transformação, considerando que o narrador como um artesão, é ele próprio um devir, sujeito a incessantes transformações e não um indivíduo posto em linha evolutiva.

É exatamente esse duplo movimento que interessa ao pesquisador para que as memórias narradas, e suas respectivas histórias de vida, não fiquem registradas somente, mas que possam alcançar dimensões diferentes, implicando o sujeito em seu contexto sociocultural e político.

### 3.2 AS FERRAMENTAS DO CAMPO

A proposta da aproximação etnográfica permite um conhecimento aprofundado e a apropriação de significados a partir da observação participante e da escuta sensível. Cardoso (2004) destaca que a observação participante se transforma em participação observante, uma vez que não segue mais os critérios positivistas que predizem a neutralidade do pesquisador, mas compreende essa relação entre entrevistador e entrevistado de maneira empática, onde a interpretação se constrói a partir da condição em que ambos se encontram.

O pesquisador, nesse caso não é mais um mero porta voz do grupo, mas um elo necessário, que a partir do estranhamento pode compreender o outro, um mediador entre a análise e a produção da informação. “A relação intersubjetiva se dá no momento desse encontro, ocorre uma comunicação simbólica no movimento de aproximação e estranhamento, que permite desvendar sentidos ocultos e explicar relações desconhecidas” (CARDOSO, 2004, p. 91). Nessa prática metodológica observação e participação são complementares, valorizando uma relação de alteridade entre o pesquisador e os entrevistados.

Além da observação participante, a pesquisa de campo utilizou como técnicas de coleta de dados o registro em caderno de campo. Conforme destaca Mills (2009), esse registro possibilita que as reflexões que vão surgindo ao longo do processo sejam arquivadas e se transformem em futuras sistematizações. Além disso, este trabalho artesanal empírico pode reunir o que o pesquisador “está fazendo intelectualmente e o que está experimentando como pessoa” (MILLS, 2009, p.22). Essa aproximação entre o trabalho intelectual e as experiências vivenciadas pelo pesquisador em campo, enriquece as reflexões, possibilitando uma amplitude e contextualização dos registros com os acontecimentos históricos e sociais, em que ambos, pesquisador e entrevistado estão inseridos.

As fotografias também foram utilizadas para compor a descrição e análise dos rituais e as entrevistas em profundidade (etnográficas), onde houve a interação entre o pesquisador e informante. Essas entrevistas ocorreram com benzedeiras (os) e curandeiras (os), com o intuito de registrar as crenças, tradições e saberes presentes nas práticas tradicionais de cura, e com moradores que recorrem às práticas com o intuito de cuidar de males físicos e/ou espirituais.

É importante destacar que as entrevistas em profundidade, não diretivas, na perspectiva de Thiollent (1982), visam explorar o universo cultural dos indivíduos e do grupo ao qual pertencem. O narrador, de forma livre e espontânea discorre sobre o(s) tema(s) proposto(s), destacando aquilo que lhe interessa. No entanto, o autor alerta que apesar de não haver um questionamento fechado, o pesquisador se embasou num roteiro que permitiu atingir o objetivo proposto, qual seja, conhecer e compreender práticas tradicionais de cura a partir da memória de benzedeiras (os) e curandeiras (os) e da percepção de quem as utiliza. Diante disso, foram realizados dois roteiros de pesquisa com

questões norteadoras, um para quem exerce essas práticas, e outro para quem as utiliza (Apêndices I e II).

Ressalta-se que as narrativas foram gravadas para possibilitar uma descrição fidedigna das falas dos pesquisados, com duração aproximada de cinquenta minutos cada. Todas as gravações ocorreram com a anuência dos narradores, após a explicação da pesquisa e mediante a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Apêndices III e IV). Além disso, o presente estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Saúde da Universidade Federal do Paraná, sob o número CAEE 62046216.5.0000.0102. É importante registrar que os dados coletados na pesquisa empírica foram organizados, categorizados e analisados com base no referencial teórico, a fim de validar ou não, as hipóteses apresentadas.

### 3.3 PROCEDIMENTOS DA ANÁLISE DE DADOS

A análise de dados, segundo Minayo (2005), propõe trabalhar com atitudes, crenças, comportamentos e ações, procurando entender a maneira como as pessoas conferem sentido a suas experiências e ao mundo em que vivem. A sistematização da análise metodológica compreendeu o momento de percurso da pesquisa e coleta em campo, onde o pesquisador participou, relacionando-se com os acontecimentos locais.

Posteriormente, através das narrativas e do material coletado, construiu-se categorias de descrição que, conforme Minayo (2005) corresponde à análise contextualizada de descrição densa do fato social. As etapas correspondem a: leitura aprofundada do material selecionado; investigação ancorada no diálogo com autores; e análise dos resultados.

Esta técnica de análise de dados caracteriza uma importante estratégia de diálogo entre diversas áreas do conhecimento, fomentando o entrelaçamento entre teoria e prática, a fim de alcançar uma visão do conjunto e ao mesmo tempo apreender as singularidades.

Desta maneira, a análise metodológica compreende a combinação de múltiplas estratégias de pesquisa eficazes na apreensão da dimensão qualitativa do objeto de pesquisa, atendendo aos requisitos do método, quanto à representatividade e a diversidade dos grupos sociais e a sua magnitude, dentro do que se propõe a pesquisa e seu recorte (MINAYO, 2005).

O trabalho empírico desta pesquisa implica construções teóricas que façam sentido. Para isso, a análise de dados trabalha com o surgimento das ideias, ou seja, “consiste em parte considerável na capacidade de passar de uma perspectiva para outra e, nesse processo, consolidar uma visão adequada de uma sociedade total e de seus componentes” (MILLS, 2009, p.41). É este trabalho que diferencia e identifica a capacidade do pesquisador, pois supõe combinar ideias e formas não pensadas, não contempladas anteriormente, num esforço por compreender o universo pesquisado.

A utilização das ferramentas e instrumentos do trabalho de campo, bem como das categorias configuradas posteriormente, fundamenta-se em conhecer o sentido social e histórico do indivíduo na sociedade e no período em que se manifesta. Não isolando o sujeito de seu contexto, nem enrijecendo suas memórias e narrativas, mas integrando-o, compreendendo os cruzamentos entre o mesmo, o território, as relações comunitárias que os compõe, e a capacidade transformadora da história, que ao mesmo tempo em que os afetam, suas respectivas histórias de vida e manifestações também afetam o percurso sócio histórico, político e cultural (MILLS, 1982).

Essa descrição densa sobre determinado aspecto busca pelos muitos detalhes que compõe o objeto pesquisado, constituindo um processo contínuo de interpretações e de construções conceituais por parte do pesquisador, em que se acrescenta a necessidade de se estabelecer relações entre detalhes que compõem o objeto de estudo e o contexto mais amplo no qual o mesmo está inserido, observando-os simultaneamente na procura de explicações de um pelo outro, e vice-versa (GEERTZ, 1997).



## 4. A COMUNIDADE RIO VERDE

### 4.1 O LOCAL

Descrever a comunidade implica a sutileza, no dizer de Jeff Wall (2010), de um “olhar olhado das coisas”. Ou seja, de uma observação cuidadosa, assumindo um compromisso afetivo com o local, com as pessoas que lá habitam em transmitir suas memórias. Para isso, a escuta sensível foi um dispositivo durante o processo, ainda que para um trabalho como este, que assume a responsabilidade de adentrar o universo das memórias, o pesquisador teria de transformar-se em “escutador infinito”, como destaca Bosi (2006, p. 39), diante da complexidade das lembranças, tendo em vista que uma “puxa outra”.

Essa artesanania das memórias vai além das narrativas daqueles com os quais o pesquisador esteve, é necessário que o mesmo se atente e desperte em si, a capacidade de lembrar, pois é também através da sua memória que os registros são possíveis. Os encontros com as pessoas, com os aspectos históricos, culturais e sociais que vivencia ao estar no local, são elementos importantes no processo da pesquisa e integram os aspectos vividos que são transformados em registro.

A comunidade rural Rio Verde pertence à região de Guaraqueçaba, um território, como já dito, que contempla importante área de preservação ambiental e, também cultural. A região foi e ainda é povoada por indígenas, seguindo o ciclo de mineração até receber colônias europeias no fim do século XVI (MAPAUS, 2007). As populações que lá habitam são tradicionais caiçaras, compondo dois grupos diferentes e complementares: os pescadores artesanais que correspondem às comunidades pesqueiras e os agricultores familiares, moradores das comunidades rurais. O isolamento geográfico da região, o modo de vida tradicional, cuja característica reflete a fraca acumulação de capital e a limitação na relação de dependência com o mercado, bem como a importância que as relações de parentesco têm para essas populações, e suas respectivas tecnologias manuais de manejo e pouco impacto na natureza, permitiram que seu território da Mata Atlântica se mantivesse relativamente bem conservado, ao contrário do que ocorreu com o resto do estado do Paraná, onde se sobressaiu a monocultura e os processos industriais (DIEGUES, 2008).

A comunidade rural Rio Verde, conforme narrativas dos próprios moradores, tem mais de duzentos anos, sendo que o município de Guaraqueçaba possui aproximadamente 472 anos. Os primeiros a chegarem ao local, onde se situa a comunidade, vieram da região de Cananéia/SP através da trilha centenária do telégrafo<sup>6</sup> (figura 3), passagem que possibilita o trânsito até os dias de hoje para a região do estado de São Paulo. As comunidades rurais do entorno são Utinga, uma pequena comunidade, cujos moradores em sua maioria são da mesma família e já foram residentes de Rio Verde, e Morato e Batuva<sup>7</sup>. Os moradores dessas duas comunidades em especial, costumam realizar a passagem pela trilha com frequência, tendo em vista que muitos moradores locais ainda possuem relações de parentesco no estado de São Paulo.



Figura 3: Marco de limite dos Estados do Paraná e São Paulo na trilha do telégrafo.

Fonte: Pesquisa de campo, 2017.

A trilha era o único meio de acesso via térrea dessas comunidades para o centro urbano, no caso, para o município de Cananeia/SP. Para chegar até a área urbana de Guaraqueçaba, conforme os relatos do senhor Benedito de 76 anos, curandeiro da garrafada e residente da comunidade Rio Verde, “*esse trajeto só era possível de canoa*

<sup>6</sup> Em 1852 foi inaugurada a primeira linha de telégrafo no Brasil, e em 1865 o Brasil entrou na Guerra do Paraguai, que acelerou e alterou o rumo dessas linhas, passando a ser o Sul do país – A trilha citada está localizada em São Paulo passando por Ubatuba, São Sebastião, Santos e Iguape, seguindo até Paranaguá, no Paraná (SILVA; MOREIRA, 2007).

<sup>7</sup> Morato abriga a Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN). Desde 1996, é aberta ao público e se tornou uma das atrações turísticas do município de Guaraqueçaba (PR). Em 1999, foi reconhecida pela Unesco como Sítio do Patrimônio Natural da Humanidade. <http://www.fundacaogrupoboticario.org.br> Batuva é uma comunidade rural certificada em 2006 pela Fundação Palmares como quilombola.

*pelo rio, pois não havia estradas que ligassem essas comunidades até a ‘vila’ de Guaraqueçaba*”. Desta maneira, os moradores acabavam ficando no local, saindo somente quando necessário, como, por exemplo, ir até o hospital em caso de necessidades. Porém, mesmo assim, devido à distância e a dificuldade de acesso, muitos problemas de saúde eram resolvidos ali mesmo, por meio das práticas tradicionais de cura, com os benzimentos e as garrafadas, assim como os partos que aconteciam no local com o auxílio das parteiras, o que já não ocorre mais.

A comunidade Rio Verde foi certificada no ano de 2006 pela Fundação Palmares como quilombola, sendo seus integrantes descendentes de negros escravizados no Município de Cananéia, Estado de São Paulo, que na busca de liberdade migraram para Guaraqueçaba. Os migrantes se dividiram em dois grupos, sendo que um deles formou a comunidade Batuva e o outro se deslocou até o local em que se encontra a comunidade Rio Verde (OISHI, 2013). Senhor Benedito conta que seus ancestrais vieram do município de Cananéia e, também do Vale do Ribeira, São Paulo, e que as terras foram por eles adquiridas em uma transação financeira. Professor Oto, 72 anos, destaca em seus relatos que a terra que corresponde à comunidade Batuva e, também Rio Verde, é herança de bisavós que eram de ascendência africana. Atualmente os moradores diferem em opiniões e relatos a respeito do assunto, uns afirmam a descendência e se afirmam quilombolas, enquanto outros não.

Entretanto, no momento da certificação no ano de 2006, muitos moradores assinaram o documento, afirmando-se como descendentes quilombolas. Hoje em dia, percebe-se um desconforto dos mesmos com relação ao assunto. Enquanto na comunidade vizinha de Batuva existe um movimento de afirmação, inclusive como participantes nos movimentos e políticas representados pela figura de um professor desta comunidade, no Rio Verde esse é um assunto pouco comentado e com muita resistência contrária por parte de alguns moradores. Aqueles que comentarem sobre o assunto, referiam-se aos relatos de suas famílias e a chegada das mesmas no local.

A comunidade e seu entorno é permeada por muitos rios que atravessam e desembocam no mar. Entre esses, Guaraqueçaba, Bracinho, Cedro, Serra Grande e o famoso rio Verde (figura 4), nome que deu origem à comunidade, devido aos reflexos da mata nas águas e pela coloração da argila, que é verde. Os relatos do artesão Wilson, de 62 anos, demonstram a importância dessa argila, que já foi muito utilizada pelas suas

características e benefícios medicinais para cuidados e tratamentos da pele, bem como da saúde de forma geral. Ao narrar, lembra quando a comunidade recebeu o Encontro Nacional dos Grupos de Agroecologia (ENGA), o primeiro em 1989 e posteriormente em 2007, momentos em que a argila de coloração verde foi uma descoberta para os visitantes que, encantados, fizeram bastante uso.

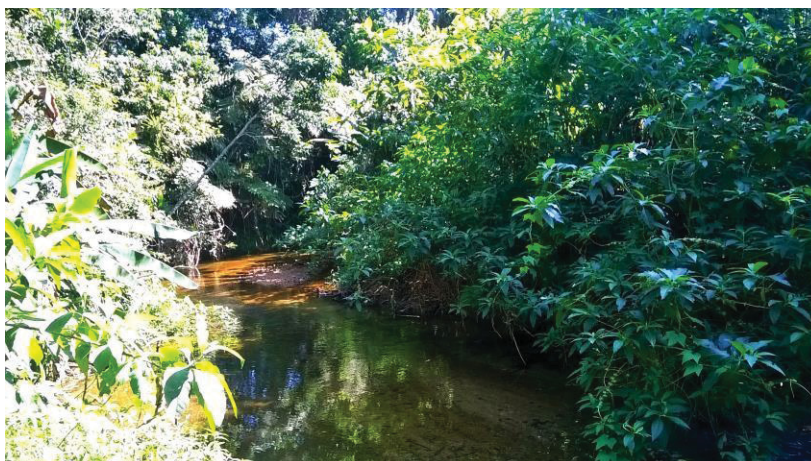


Figura 4: Rio Verde

Fonte: Pesquisa de campo, 2017.

Rio Verde, assim como outras comunidades rurais tradicionais, possui características de proximidade com a natureza, sendo que os benefícios naturais são essenciais para sua subsistência (DIEGUES, 2008). Mas as antigas atividades básicas dos produtores familiares das comunidades rurais da região, os roçados de arroz, feijão, milho, banana, laranja, cana-de-açúcar, café, abóbora, abacaxi e raízes (batata-doce, inhame, cará, mandioca) estão ameaçadas, assim como suas antigas técnicas de manejo natural (IPARDES, 2001b).

É importante destacar que a realidade de degradação ambiental e estresse econômico ameaçam a região através de transformações destrutivas e rápidas (MAPAUS, 2007).

Essas comunidades foram atingidas, conforme o IPARDES (2001b, p. 91):

por processos de transformações econômicas, sociais e culturais. Vivenciando a decadência e o esfacelamento de suas tradicionais atividades produtivas, impostas principalmente por agentes externos à região que se apropriaram da



terra, e secundariamente (no transcorrer da década de oitenta) decorrentes das restrições ambientais.

A partir disso, como consequência, o alargamento e ruptura das relações e vínculos, sociais e econômicos, culturais, de parentesco e vizinhança. E a aproximação cada vez mais intensa com elementos externos e urbanos, influenciados pela cultura de massa, como a televisão, e a acentuada “proliferação de conceitos morais e éticos disseminados por várias religiões, especialmente as pentecostais, que rompem com traços que foram importantes na cultura local” (IPARDES, 2001b, p. 91). Destaca-se que uma das características marcantes dessas populações tradicionais, principalmente os antigos moradores, são os elementos religiosos que compõem sua cultura local, especialmente aqueles relacionados ao catolicismo popular.

Na comunidade Rio Verde (figura 5), que está distante aproximadamente 20 a 30 KM da área urbana do município de Guaraqueçaba, os elementos do catolicismo popular estão presentes nos costumes, nos adereços das casas, e no próprio modo de se relacionar das pessoas. Embora nos dias de hoje sejam a minoria aqueles que ainda partilham desses valores, devido ao crescente interesse pelas outras religiões, notadamente evangélicas, algumas práticas tradicionais religiosas sobrevivem.

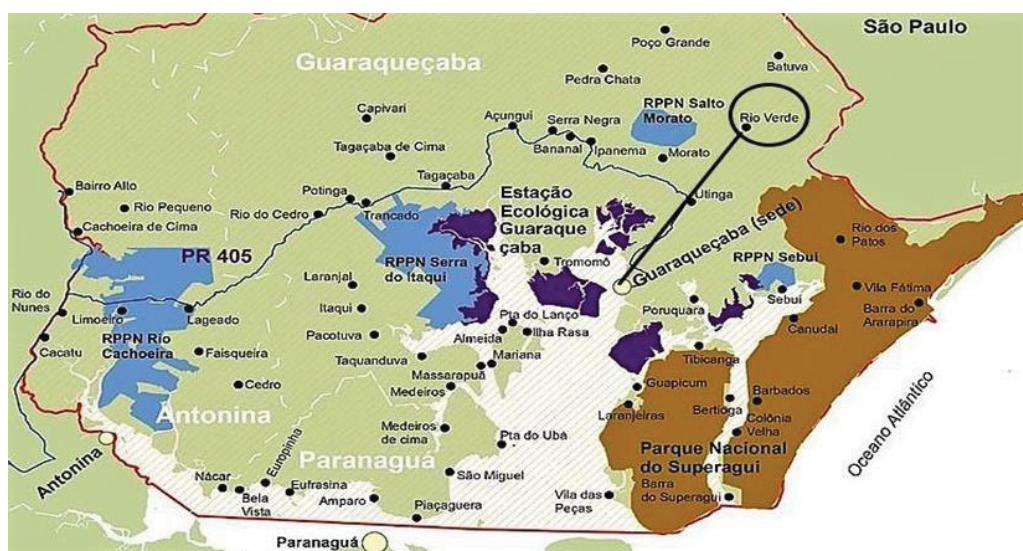


Figura 05 – Mapa da APA de Guaraqueçaba, indicando as unidades de conservação e as comunidades locais.

Fonte: IPARDES (2001).

Em 1999 foram cadastradas pela equipe interdisciplinar do projeto de pesquisa sobre o meio ambiente natural/social e a saúde comunitária, conforme Nogata (2002), 38 famílias residentes na comunidade. No presente, de acordo com as narrativas dos moradores locais, residem na comunidade 35 famílias. Aqueles que não se encontram mais no local mudaram-se para região urbana do município, como é o caso do senhor Wilson, que precisou residir na “vila”, como denomina a parte urbana do município, diante da necessidade dos estudos da filha mais nova.

As residências estão locadas conforme as relações de parentesco. É importante ressaltar que a comunidade é “desenhada” basicamente em duas partes, ou em dois grandes grupos. Na parte interna, situados mais próximos da mata, vive um grupo que é constituído pelas primeiras famílias que chegaram ao local, no qual praticamente todos são católicos e onde foi possível encontrar os entrevistados que praticam atividades tradicionais de cura.

Na parte externa, ou seja, situados mais próximos da estrada, vive outro grupo, cujas famílias chegaram posteriormente ao local, em que a maioria se autodeclara evangélica. Nesse braço comunitário, também estão localizadas as igrejas, tanto a Católica, como as evangélicas, com denominações diferentes – Assembleia do Reino de Deus e Adventista com sede própria, e outras como a Congregação Cristã que possui seguidores, mas os encontros ocorrem nas residências. Na igreja Católica, as missas ocorrem esporadicamente, somente quando o padre vai até o local, uma vez por mês, ou a cada dois meses. Em tese, os antigos moradores são adeptos de um catolicismo popular, em que frequentam muito pouco a instituição religiosa.

Esse desenho comunitário, não é somente percebido por meio da observação participante, mas esteve presente também nos relatos dos próprios moradores entrevistados. Aqueles que residem na parte interna da comunidade, se declaram católicos em sua maioria e se referem aos outros, residentes no braço, ou seja, na parte externa, como os “evangélicos”. Do mesmo modo, aqueles entrevistados que residem mais próximos da estrada se declaram em sua maioria evangélicos também se referem aos outros como os “católicos”, embora de maneira menos expressiva. Essa divergência é evidente nos relatos e percebida diante da forte inserção de outras religiões evangélicas no local, que não aprovam as antigas práticas tradicionais de cura, como as rezas, benzimentos e garrafadas. Por isso essa distinção é mais marcante nas narrativas dos antigos moradores, residentes da parte interna.

Na comunidade, além das igrejas, têm também uma escola municipal e um posto de saúde desativado. Os serviços de saúde são realizados somente através do agente comunitário de saúde (ACS), que é morador local e faz dispensa de medicações básicas para hipertensão e diabetes, e encaminha, em caso de necessidade, o morador para o centro urbano para ser atendido em uma Unidade Básica ou no hospital. Têm também uma Associação de Produtores Rurais que está desativada, embora alguns moradores estão trabalhando para sua ativação, e uma casa de farinha (figura 6), localizada ao lado da residência de uma das famílias entrevistadas.



Figura 6: Casa de farinha comunidade Rio Verde.

Fonte: Pesquisa de campo, 2017.

O local pode ser considerado pacato, tranquilo, sendo que as principais formas de interação e sociabilidade entre os moradores são através dos encontros na igreja, ou através dos costumes e crenças religiosas tradicionais, como é o caso dos rituais de prática de cura como a garrafada do amargoso na Sexta-feira Santa.

Antigamente, contam os moradores mais velhos, os trabalhos na roça aconteciam em mutirão, ou seja, coletivamente. O mutirão ocorria não somente entre os familiares, mas também entre os vizinhos que partilhavam do trabalho mais pesado, como no caso das épocas de plantio ou de colheita, que necessitava de muita mão de obra. Após o mutirão, aconteciam os bailes de fandango, uma manifestação da cultura popular local que na comunidade já não ocorre mais, assim como os mutirões.

Esses saberes e formas de sociabilidade que se enfraqueceram estão relacionados com as transformações sociais e econômicas, mas também sofrem a influência das transformações e imposições decorrentes da legislação ambiental na região. É o que ocorre com a proibição e/ou regulamentação de plantio de roças em áreas consideradas de preservação permanente, ou seja, área coberta ou não por vegetação nativa, com a função ambiental de preservar os recursos hídricos, a paisagem, a estabilidade geológica e a biodiversidade. Todo o território da comunidade está inserido em área de preservação ambiental, contendo áreas específicas de preservação permanente, dificultando deste modo, que os moradores locais continuassem com suas práticas de subsistência (IPARDES, 2001b).

Outro fator importante destacado nas narrativas dos moradores entrevistados, e que contribuiu para o enfraquecimento de determinadas manifestações culturais, é a forte presença de religiões evangélicas, que não aprovam tais atividades e práticas. Queiroz (1988) destaca que além das transformações em processo no mundo rural brasileiro, como o desaparecimento do bairro rural por uma nova forma de distribuição da população agrícola, a disseminação do protestantismo em certas localidades, atinge regular importância ao que se refere a anulação das práticas rústicas.

Descrever o local além de realçar suas particularidades, é um trabalho de reconhecimento da capacidade acolhedora da comunidade, dos seus modos de vida singulares, suas crenças e costumes que não sucumbiram, pois guardam bem em suas memórias e, também em suas práticas cotidianas o que consideram importante para seu povo.

## 4.2 AS FAMÍLIAS

As relações de parentesco tecem e alinham os elementos e singularidades da comunidade. É importante reconhecê-los para compreender como se constitui as relações locais, uma vez que esses vínculos compõem a dinâmica e a própria organização comunitária.



As histórias sobre o povoamento da comunidade, contadas pelos mais velhos aos mais novos, refere-se à chegada e constituição de duas famílias<sup>8</sup> geradoras. A primeira a fixar residência no local são os antepassados da família Vieira e posteriormente os Silva, que vieram do município de Cananéia, estado de São Paulo. Contam que vieram em busca de um território para trabalhar, contemplando os relatos do curandeiro da garrafada senhor Benedito Vieira que se refere aos seus antepassados vindos do Vale do Ribeira, em especial seu avô e seu pai, sendo que estes possuem o registro de posse de uma parte do território. Essas famílias juntaram-se através dos casamentos, formando um grupo na comunidade, que se ampliou com a chegada de outras.

As memórias familiares se encontram, e entrelaçam as histórias de vida. As relações que se constituíram na comunidade proporcionaram aos moradores um alargamento dos vínculos familiares, constituindo famílias extensas e vínculos familiares comunitários. Deste modo se reconhecem entre eles. Os vínculos sociais definem a dinâmica comunitária, estabelecendo por meio das relações de parentesco e familiaridade, obrigações mútuas de reciprocidade coletiva (MAUSS, 2001).

Apesar disso, algumas famílias que chegaram posteriormente, embora tenham se integrando à comunidade, fixaram suas residências em local mais afastado do grupo gerador, o que desdobrou no desenho comunitário de dois grupos diferentes, os antigos e os novos moradores.

A título de exemplo, uma das famílias que chegou ao local posteriormente, quando os primeiros moradores já haviam se instalado e suas atividades já ocorriam, bem como os papéis sociais já haviam sido estabelecidos. Residem num braço da comunidade, localizados próximo da estrada, ou “campo” como denominam. Entre eles, vivem atualmente mais nove famílias agrupadas, sendo que a outra parte, dos quais corresponde mais vinte e seis moradores, residem na parte interna da comunidade. Ao todo, os moradores compõem um grupo total de trinta e cinco famílias residentes, conforme os relatos do professor Oto.

Alguns migrantes de outras regiões do estado do Paraná e de outros estados, também se tornaram membros da comunidade mais tarde, depois que as primeiras famílias

---

<sup>8</sup> Os sobrenomes utilizados para referir-se as famílias são fictícios para preservar a identidade dos participantes, conforme consta no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

já haviam fixado residência no local. Foram acolhidos, e alguns vivem até hoje na região, como é o caso do senhor Wilson artesão, que chegou há mais de quarenta anos no local.

A família Vieira não foi somente a primeira a fixar residência no local, foi também responsável pela implementação e manutenção de alguns saberes populares que até os dias de hoje se mantem, como é caso do feitiço da garrafada do Amargoso. Apesar dos mais antigos iniciantes dessa tradição não estarem mais presentes, as gerações seguintes continuaram o ofício, bem como preservaram outras crenças, manifestações populares e costumes locais.

A tradição da garrafada do Amargoso está vinculada às práticas tradicionais de cura, objeto dessa pesquisa, e ocorre anualmente na Sexta-feira Santa que antecede a Páscoa, geralmente no mês de abril. Apesar de já ter sido uma única família que representava essa tradição, nos dias atuais não são somente eles que a praticam devido o “ajuntamento” dessas famílias através de relações matrimoniais, de compadrio e vizinhança. São hibridações familiares e mobilização comunitária que constitui essa prática, por meio dos antigos moradores que apreenderam a tradição e continuam realizando-a todo ano, desde muito tempo.

Outras atividades, como as rezas e benzimentos também compõem o cenário tradicional da comunidade, e foram por muito tempo representados por essas famílias geradoras. Não obstante, ocorrem com menor frequência, devido seus representantes mais antigos já não estarem mais presentes, ou ao próprio envelhecimento dos mesmos.

Atualmente na comunidade há apenas uma benzedeira, que se reconhece como tal, integrante da família Vieira, que apesar de ter 92 anos continua a realizar suas atividades. Seus descendentes não apreenderam a arte da benzeção. Ela e outros moradores mais antigos lembram que quando essas atividades eram mais presentes no cotidiano comunitário havia mais interesse dos mais jovens em apreender, e era um costume familiar ensinar a tradição para que a mesma não se perdesse.

Essas famílias, seus vínculos e desdobramentos dizem muito sobre o território e a maneira como foi povoado. As práticas tradicionais de cura representam os vínculos familiares e as diversas formas de sociabilidade.

No decorrer da pesquisa de campo, foi possível conhecer essas famílias, compreender os laços matrimoniais e as relações de compadrio e vizinhança que são importantes para a organização comunitária. Adentrar esses espaços foi um exercício sutil,

na medida que o pesquisador se aproxima e tece laços de confiança, constitui-se vínculos, e este passa então a fazer parte dessa organização, ao menos durante o tempo em que está ativo em campo, tornando-se posteriormente memória desses dias de convívio e aprendizado mútuo.

Trata-se de famílias tradicionais, cujas relações são basicamente os casamentos monogâmicos. Os filhos que geralmente são muitos e acabam indo embora do local, devido à dificuldade em continuar os estudos, bem como o acesso ao mercado de trabalho, e os casais que acabam residindo sozinhos ou com um único filho. São em especial aquelas famílias tradicionais mais antigas, que possuem extensão no local, desdobrando-se até os netos e bisnetos. Algumas famílias perderam essa característica, portanto quando um “estranho” se aproxima, no caso desse estranho ser um pesquisador, leva-se um tempo até que o mesmo conquiste possibilidades de aproximação. No entanto, uma vez que os laços se estabelecem, essas famílias costumam ser acolhedoras e receptivas, integrando o novo sujeito à dinâmica comunitária.

Assim se conduziu o trabalho de campo junto com essas famílias, que representam através dos seus valores, crenças e práticas, os pilares da comunidade.

#### 4.3 OS PARTICIPANTES DA PESQUISA

*A arte da narração não está confinada nos livros,  
Seu veio épico é oral.  
O narrador tira o que narra da própria experiência  
E a transforma em experiência dos que escuta.  
(BOSI, 2008).*

É a partir do encontro com as pessoas que serão apresentadas que este trabalho se constituiu. As narrativas compõem a trajetória de histórias de vida, das experiências que cada sujeito possui, das percepções de mundo, do ambiente e local que vivem, e suas redes de relações são registradas em cada narrativa, cada gesto e expressão. Esses registros só são possíveis, pois as relações foram construídas e vivenciadas através da confiança entre pesquisador e participante. Não se trata de um contrato pré-estabelecido, ou um termo de confiança previamente assinado, além disso, é necessário o encontro, e este é construído de maneira dialogada, por meio de uma convivência comunitária.

Os encontros remetem às lembranças, memórias e narrativas singulares, sempre atreladas ao coletivo. Por meio deles percebe-se as percepções do indivíduo e do grupo (QUEIROZ, 1991). São construções que permitem ao sujeito um duplo movimento, relembrar através de um “espírito desperto”, implicando a capacidade de reconhecer essas lembranças e um processo de revivê-las, contudo, diferenciando-as das concepções do momento atual (BOSI, 2008, p. 81).

Os participantes se apresentaram receptivos aos encontros, não tendo nenhum se recusado participar da pesquisa. Foram em especial os velhos curandeiros (as) e benzedeiras (os) que permitiram à pesquisadora adentrar seus espaços e participar de seus rituais de cura, totalizando cinco entrevistados, sendo quatro residentes da comunidade Rio Verde, e uma benzedeira da comunidade vizinha. Embora não se autodeclararem desta maneira são reconhecidos e tratados nesse estudo deste modo.

Também participaram aqueles que recorrem a essas práticas, em busca de cuidados para corpo e alma ou colaboram com os rituais em busca de conhecimento e aprendizado, totalizando dez entrevistados. Ou seja, foram quinze os participantes desta pesquisa, tal como demonstrado nas Tabelas 1 e 2. Nelas, os dados apresentados são relevantes para compor as próximas reflexões. A idade, estado civil, naturalidade, que se refere se o participante é nativo da região ou se veio de outras localidades, a atividade que corresponde ao fazer, ou seja, como o mesmo se apresentou durante as entrevistas, e a religião. Por fim, ressalta-se que os nomes utilizados são fictícios para preservar a identidade dos participantes, conforme consta no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Quadro 1: Agentes de Cura

Nome	Idade	Estado Civil	Naturalidade	Atividade	Religião
Ilda	92	Viúva	Nativa	Benzedeira	Católica
Carolina	86	Viúva	Nativa	Benzedeira	Católica
Benedito	76	Casado	Nativo	Produtor rural e curandeiro da garrafada	Católico
Valdenice	52	Casada	Nativa	Do lar e	Católica

				curandeira da garrafada	
Marcelina	70	Casada	Nativa	Produtora rural – já foi curandeira da garrafada	Evangélica

Fonte: Pesquisa de Campo (2017).

Quadro 2: Moradores da Região

Nome	Idade	Estado Civil	Naturalidade	Atividade	Religião
Tico	65	Casado	Nativo	Produtor rural e Artesão	Católico
Joana	58	Casada	Mineira	Produtora rural	Católica
Otto	72	Casado	Nativo	Professor	Evangélico
Marta	62	Casada	Nativa	Do lar	Evangélica
Wilson	62	Casado	Abatiense/PR	Artesão	Católico
José	48	Casado	Nativo	Produtor rural	Católico
Rosi	40	Casada	Nativa	Do lar	Católica
Rafael	16	Solteiro	Nativo	Estudante	Católico
Marli	40	Casada	Nativa	Do lar	Católica
Cida	50	Casada	Nativa	Produtora rural e do lar	Católica

Fonte: Pesquisa de Campo (2017).

A partir do encontro com as pessoas que praticam ou já praticaram tradicionais artes de cura, e dos que utilizam ou já utilizaram essas práticas que se iniciou o trabalho de campo. A aproximação com os participantes foi um processo lento, que já havia começado através do contato da pesquisadora com a comunidade enquanto atuava profissionalmente na região. Porém, somente isso não bastava para realizar esse estudo, foi necessário uma aproximação e envolvimento maior, com idas frequentes até o local, adentrando a mata para conhecer algumas espécies de plantas, colher frutos, e desfrutar da natureza abundante que a região proporciona. Desta maneira, aos poucos foi se conhecendo cada família e suas

residências, cujas conversas se alongavam numa pausa para o cafezinho, sempre nutrido de muitos conhecimentos e boas partilhas.

Esse contato também foi intermediado pela relação de amizade tecida durante o tempo em que a pesquisadora residiu na cidade de Guaraqueçaba com um morador que faz parte da comunidade rural, apesar de atualmente residir na cidade. Ele costuma ir com frequência até o “sítio” como denomina o local, e nessas idas conjuntas o trabalho de campo foi se constituindo. Certamente essa relação facilitou o contato com os entrevistados e possibilitou uma convivência mais aproximada com a realidade da comunidade.

Daqueles que praticam ou já praticaram tradicionais artes de cura, cinco pessoas foram entrevistadas, conforme apresentado na tabela 1. A primeira delas foi uma benzedeira, senhora Ilda de 92 anos, nativa do local. Católica, encontra-se cega e acamada, porém ainda realiza os benzimentos em casos que considera especiais, como na Sexta-feira Santa<sup>9</sup>, a partir do pôr do sol. Para benzer utiliza galhos de pimenta, fedegoso<sup>10</sup> (*Cassia spectabilis*), arruda (*Ruta graveolens*) e guiné<sup>11</sup> (*Petiveria tetrandra*), e um terço para rezar, elemento simbólico principal que permanece ao lado de sua cama.

A outra benzedeira entrevistada é a senhora Carolina, nativa e católica, que reside na comunidade vizinha Utinga, sendo esta praticamente uma extensão da comunidade Rio Verde. Com 86 anos de idade promove sua prática com menor frequência atualmente. Ter ido ao encontro dela, justifica-se pelo fato de ser uma das únicas que ainda praticam o terço cantado – manifestação do catolicismo popular que já foi muito praticada, principalmente no campo, mas que hoje é realizada por poucas pessoas. Ela também realiza rezas e benzimentos para diversos males, do corpo e da alma, e no encontro foi possível registrar, além das rezas que ela fez questão de ensinar, algumas histórias.

---

<sup>9</sup> Sexta-feira Santa ou Sexta-feira da Paixão é uma data religiosa cristã que relembra a crucificação de Jesus Cristo através de diversos ritos religiosos. É um feriado observado sempre na sexta-feira que antecede o Domingo de Páscoa, o sexto dia da Semana Santa no cristianismo ocidental (PEREIRA, 2005).

<sup>10</sup> *Cassia spectabilis* é uma árvore da família das fabáceas, sub-família Caesalpinioideae; É uma planta com origem no Brasil (CIRILO, 2002). Na comunidade, a planta é frequentemente utilizada nos rituais de benzimentos e no feitiço de garrafadas.

<sup>11</sup> *Ruta graveolens* é uma planta da família das Rutáceas. *Petiveria tetrandra* é um arbusto ou subarbusto de cerca de meio a um metro de altura, são utilizados para uso medicinais a raiz e as folhas (CIRILO, 2002).

Senhor Benedito, com 76 anos, é católico e nativo do local. Sua principal prática é o feitio da garrafa do amargoso, uma composição de ervas e raízes realizada na Sexta-feira Santa. O processo de feitio compreende uma prática ancestral, conhecida por eles a partir da transmissão dos antigos (primeiros) moradores da comunidade. Seu principal benefício é imunizar contra a picada de cobras. Os moradores costumam fazer uso da bebida para “entrar na mata”. Além disso, o curandeiro é um grande conhecedor de simpatias, rezas e histórias relacionadas, que foram ouvidas cuidadosamente e registradas.

A Valdenice, com 52 anos, também é nativa da região e esposa do senhor Benedito. Católica, atua no feitio da garrafada do amargoso. Ela e seu companheiro costumam realizar o feitio em sua residência e compartilhar com aqueles que desejam. Além disso, a senhora também já foi praticante das simpatias, rezas e alguns benzimentos, que hoje já não realiza mais, devido ter abandonado a prática, pois realizava quando seu pai ainda era vivo, tendo sido ele quem ensinou. É conhecedora e guardiã dos elementos e ingredientes que compõe a bebida, inclusive aqueles que não são mais encontrados no local.

A quinta entrevistada foi a senhora Marcelina, de aproximadamente 70 anos, uma (ex) curandeira que se tornou evangélica. Produtora rural, é filha da benzedeira senhora Ilda e afilhada da senhora Santana já falecida<sup>12</sup>, que foi uma das principais responsáveis pela prática da garrafada na comunidade. Essa curandeira foi reconhecida durante muito tempo por dar continuidade à prática da tia, sendo grande conhecedora das plantas e ervas medicinais do local, e, também reconhecida pelos preparos de outras receitas e unguentos que realizava. Atualmente, mais especificamente a partir deste ano de 2017, a senhora não mais realiza as práticas de cura, nem ao menos gosta de falar sobre elas. Tornou-se evangélica diante de uma promessa que fez, caso o filho deixasse o vício pelo álcool, sendo este o principal motivo para que a senhora deixasse sua crença católica, e com ela suas práticas.

Entre os dez moradores que recorrem às práticas, o primeiro entrevistado foi o senhor Tico, 65 anos. Produtor rural e artesão, é católico e nativo do local e, também filho da benzedeira Ilda. Ele foi um dos primeiros contatos na comunidade. Trabalha com cipó,

---

<sup>12</sup> A senhora Santana já falecida, é reconhecida pela comunidade como a grande “guardiã” dos saberes referentes ao feitio dessa garrafada. Nativa do local, sua família foram os primeiros a residir na comunidade. Desconfia-se que os conhecimentos acerca da prática religiosa da bebida na sexta-feira Santa, tenha vindo com seus familiares de outras regiões. Após sua morte, outros moradores (entrevistados) deram sequência a prática.

faz peneiras e vassouras, entre outros, e, também desenvolve trabalhos na casa de farinha, localizada ao lado de sua casa. Tico também já realizou o feitio da garrafada do amargoso, porém a partir do ano de 2017 optou por não fazer mais, diante da falta de muitos ingredientes que não são mais encontrados no local, e devido ao cansaço, conforme relatou. Era um dos responsáveis, durante os anos anteriores, em buscar na mata algumas plantas e cipós que são utilizadas no feitio. É um católico assíduo e utiliza dessas práticas tradicionais, além de ser um grande conhecedor e contador de “causos” dos tempos antigos relacionados às crenças e costumes religiosos.

Joana é de Minas Gerais, mas reside na comunidade há muitos anos, precisamente desde que conheceu o companheiro, senhor Tico. Com 58 anos, católica e produtora rural, é conhecedora da arte de fazer farinha de mandioca. Na casa de farinha, ao lado de sua casa, pratica cotidianamente seu ofício. A senhora utiliza das práticas de cura, além disso, costuma participar dos feitos da garrafada na comunidade. Ela guarda muitas lembranças dos tempos em que essas práticas eram mais recorrentes, principalmente as tradições relacionadas ao catolicismo popular, época em que não havia a presença da igreja católica no local. De acordo com seu relato, as rezas, junto com os santos passavam de casa em casa, em romaria, algo que atualmente quase não acontece mais.

O professor Oto, com 72 anos, evangélico da congregação cristã e quilombola declarado, foi outro entrevistado. Residia na comunidade vizinha Batuva, e passou a residir no local depois que se casou com a senhora sua esposa que já vivia ali. O professor é uma espécie de líder na comunidade, já foi presidente da Associação de produtores rurais do Rio Verde (APROVERDE), que chegou a reunir mais de 28 produtores, mas que atualmente encontra-se desativada. Sua família produz banana passa que comercializa na área urbana de Guaraqueçaba, e, também em outros locais. Atua na rede pública do Estado há mais de 40 anos e é aluno do curso de Educação do Campo da UFPR Setor Litoral. Quanto às práticas tradicionais de cura, apesar de ser evangélico, faz uso da bebida (amargoso) e relata seus benefícios, imunizando contra picadas de cobra, entre outros. Conhece todos na comunidade, desde os mais antigos, já falecidos, e que praticavam artes tradicionais de cura. Conversa abertamente sobre o assunto, não apresentando nenhum tipo de preconceito, embora sua atual religião não aprove essas práticas.

Sua esposa, a senhora Marta, com 62 anos é filha da senhora já falecida, a “guardiã” dos saberes tradicionais, reconhecida pela prática da garrafada. As práticas de



cura são lembranças que remetem à presença de sua mãe, embora ela mesma nunca tenha se aproximado e nem “tomado gosto” pelas práticas. Já foi católica, porém, faz algum tempo que se tornou evangélica, participando da igreja Congregação Cristã.

Wilson é um artesão de 62 anos, que também foi entrevistado. Foi um grande companheiro nas idas a campo, bem como um elo entre a pesquisadora e a comunidade. Nascido na cidade de Abatiá, norte do Paraná, migrou para a região de Guaraqueçaba há mais de 40 anos. Veio em busca de um lugar tranquilo para vivenciar uma experiência comunitária junto com alguns amigos. Residiram inicialmente na comunidade vizinha do Morato, tendo posteriormente se mudado para a comunidade Rio Verde. Chegaram em busca de uma vida alternativa, e foram acolhidos na comunidade. Lá teve seus três filhos, além de muitas experiências, entre as quais destaca o Encontro Nacional de Grupos de Agroecologia (ENGA) realizados no local, onde receberam muitas pessoas de diversos locais, inclusive estrangeiras. Wilson é também conhecedor das ervas e plantas medicinais, principalmente as nativas da região, saber que remete à sua vivência no local. Conheceu a comunidade num momento em que as práticas tradicionais de cura eram mais frequentes e aprendeu muito com seus agentes. Além disso, é atuante nas questões relacionadas à associação de produtores rurais, da qual é integrante, e acompanhou o momento em que a mesma se encontrava ativa. Costuma participar dos rituais comunitários, festejos religiosos, feitiço da garrafada, e tem relação bem próxima com a prática dos benzimentos, sendo que a benzedeira Ilda acompanhou o crescimento dos seus três filhos.

José, que se declarou um aprendiz da prática da garrafada, também participou da pesquisa. Com 48 anos, nativo do local e católico, relatou que seu já falecido pai também foi um dos representantes no feitiço dessa garrafada. Após a morte do pai, continuou acompanhando através dos vizinhos que deram continuidade ao feitiço. Desde o ano de 2016 passou a realizar o feitiço da bebida, mesmo não tendo sempre em mãos os ingredientes necessários. Por isso, conforme seu relato, costuma recorrer ao curandeiro para “resgatar” aqueles que não se encontra mais. Sua aproximação com essas práticas se deu desde a infância, e atualmente percebe a necessidade em dar continuidade, principalmente com relação à garrafada, devido sua importância para saúde comunitária, tendo em vista que precisam estar sempre “mata adentro”. Considera que por estarem distantes do centro urbano e, consequentemente, dos serviços de saúde, precisam deste remédio.

Rosi é filha da curandeira que se tornou evangélica. Com 40 anos e católica, esteve presente no momento do feitio da garrafada deste ano, e conta que sempre que pode está lá observando. Reconhece a importância dessas práticas na comunidade e relata seus benefícios como alguém que as utiliza. Nativa do local, cresceu nessa relação aproximada com a natureza, e com as crenças e costumes religiosos que sua família preza. Lembra de quando a mãe realizava essas atividades, embora não tenha aprendido, conta que sempre estava a observar, pois o feitio da garrafada é uma tradição que acompanha gerações em sua família. Mantém boa relação com a mãe, apesar da divergência religiosa atual. Seu filho Rafael, 16 anos e católico, também se mostrou um participante aprendiz, esteve durante o preparo da bebida junto com a curandeira, ajudando-a com a raspagem dos ingredientes e com as plantas. Seu interesse é espontâneo e, também construído diante da proximidade familiar com as práticas.

Marli de 40 anos, é católica e filha da benzedeira Ilda. Embora não tenha aprendido a prática com a mãe, orgulha-se em contar as histórias sobre os benzimentos que a senhora já realizou na comunidade. Atualmente é cuidadora da mãe que reside em sua casa, e necessita de cuidados específicos diante de sua condição de acamada.

Cida de 50 anos, católica, reside na comunidade Utinga, e é filha da benzedeira Carolina. Desde pequena conviveu com as práticas de cura, principalmente com os benzimentos e com as rezas de terço cantado. Cresceu na comunidade vizinha Rio Verde, onde seus familiares residiam, inclusive sua mãe. Atualmente ela, seus filhos e a mãe, residem na mesma casa, sendo os outros moradores de Utinga basicamente seus familiares.

É importante ressaltar que essas pessoas compõe o processo de construção e viabilidade da pesquisa. Estão presentes em todos os momentos, pois foi a partir da relação com os mesmos, que o vínculo de confiança se fez possível, e através deste, a pesquisa. Durante os próximos desdobramentos, suas memórias e narrativas estarão compondo a tessitura dos diálogos que são construídos na análise.

A entrevista é uma arte, pois com ela, e a partir dela, emerge o encontro.

## 5. MEMÓRIAS DO SAGRADO

### 5.1 REZAS E BENZIMENTOS

São poucos os que ainda vivenciam a experiência dos rituais religiosos consagrados e mantidos pela tradição, transmitidos de geração a geração. Todavia, aqueles que assim o fazem são pessoas que resistem por amor aos seus antepassados e por acreditarem na eficácia das práticas, bem como pelo sentimento de pertença pelo local que vivem, onde encontram-se seus familiares e as memórias dos tempos antigos. De modo geral são “os mais velhos”, pessoas com mais de cinquenta anos, que participaram da tessitura dessa pesquisa, e através de suas memórias conduziram os trajetos na busca de conhecimento sobre alguns aspectos do sagrado. Aqueles que, conforme Bosi (2001), são tidos como mestres, pois cumprem o papel social de ser a memória da coletividade, conhecendo e transmitindo as crenças, saberes e fazeres que constituem os modos de vida da comunidade.

As memórias do sagrado estão atreladas as experiências religiosas do catolicismo popular, onde as narrativas e a simbologia correspondem ao conhecimento adquirido através das vivências e histórias de vida, em que a memória e a oralidade são os dispositivos de acesso, potenciais na transmissão do conhecimento. Diante disso, os encontros com essas pessoas, reconhecidas neste trabalho como benzedeadas e curandeiros (as), foram essenciais para que, através da escuta e da observação participante, estes saberes e práticas fossem registrados.

A devoção religiosa, ou melhor, a relação com o sagrado é o “fio condutor” que interliga toda tessitura do território e comunidade, incluindo os fios das memórias de parentesco, que são muito fortes, considerando que os agentes desses saberes e práticas de cura são descendentes das primeiras famílias que chegaram ao local. Este vínculo de pertencimento está presente nessas práticas e constituem a ligação entre tempo passado e presente.

O primeiro encontro com os aspectos tradicionais do sagrado na comunidade, ocorreu por meio do encontro com a “última benzedeadas” que ali se encontra, a senhora Ilda, que com 92 anos ainda realiza os benzimentos, embora com muita dificuldade diante de sua condição de acamada e cega. Sua filha e cuidadora acompanhou a entrevista e junto

com elas, estavam as netas que brincavam. Esse encontro de gerações é comum na dinâmica dessa e de outras famílias no local, pois se trata de uma comunidade rural onde as relações familiares são mais aproximadas, pais, filhos e avós são vizinhos, quando não residem na mesma casa.

A entrevista com a benzedeira ocorreu em sua residência, local onde ela, a filha e suas netas residem. A dificuldade da fala impossibilitou que a mesma relatasse mais sobre suas práticas, mas percebeu-se ao adentrar seu espaço, a atmosfera sagrada ao qual a senhora é devota, através dos símbolos religiosos, como os terços e santos que estampavam a decoração da casa.

A filha Marli, de 40 anos, participou do momento da entrevista e relatou o quanto a mãe já exerceu essas atividades na comunidade, principalmente em dias sacros, como é o caso da sexta da paixão, quando a comunidade de modo geral realiza rituais religiosos. Neste dia em especial, a senhora benze no pôr do sol todas as crianças e os adultos presentes. Não se sabe bem o motivo deste momento do dia, pois não falaram especificamente sobre isso, acredita-se que este é um ritual elaborado pela mesma de acordo com seu próprio modo de realizar a atividade, e em consonância com seus aprendizados e iniciação.

Cada agente de cura, benzedeira ou curandeiro (a), vivencia um processo de iniciação, pelo qual o saber é transmitido, geralmente de alguém da própria família, enquanto uma “herança” que deve ser continuada, ou então, por meio de um “dom divino” recebido, que pode ter sido reconhecido pelo mesmo desde a infância, ou através de um episódio da vida, em que este “sinal” lhe é percebido (GOMES; PEREIRA, 2002).

Porém, neste caso, devido ao envelhecimento da senhora e suas respectivas dificuldades, não foi possível conversar mais sobre o momento em que a mesma iniciou essas atividades de cura, somente a filha relatou um pouco sobre este aspecto: *“desde que eu me lembro, já criança, a mãe já fazia os benzimentos, acho que a mãe dela também fazia”* (Marli, 40 anos).

Na iniciação, o agente de cura aprende valores, transmitidos de geração a geração, em que o sentido simbólico e social é presente. Cada benzedeira, curandeiro ou rezador, tem seu jeito próprio de realizar as práticas, singularizam a atividade e os procedimentos de acordo com suas próprias experiências religiosas, atreladas ao “campo de significados

tecidos no âmbito de uma ordem social, a da cultura popular, que admite o sagrado como instituinte” (GOMES; PEREIRA, 2002).

Além disso, o interesse por esse saber pode estar relacionado com as necessidades básicas, como o cuidado da saúde da família, dos animais e das plantações, devido as rezas serem os meios mais disponíveis para essas pessoas que se encontram de certo modo isoladas, sem acesso fácil aos serviços básicos de saúde, como é o caso dos moradores da comunidade Rio Verde (SANTOS, 2007).

De acordo com as narrativas e informações da Marli, a senhora Ilda sempre realizou essas atividades, não sabendo dizer ao certo quando a mesma iniciou, relatou apenas que “*desde sempre*”. É possível perceber que a lembrança que os familiares têm da senhora está diretamente relacionada com seu ofício, sendo esta uma característica da mesma, que caracteriza sua presença familiar e comunitária. No entanto, nenhum de seus descendentes apreendeu a arte de benzer. Além de não terem tido interesse, consideram que benzer é um dom divino dado a ela e que ninguém mais da família teve essa dádiva. A filha relata que a mãe sempre ensinou as rezas a todos os filhos (as), pedia para que decorassem cada frase, mas os benzimentos era somente ela que fazia.

Os filhos, embora não tenham apreendido a prática da benzeção, são fundamentais em outras artes, como as de cuidar, a exemplo da filha que cuida da mãe em sua residência, e de tecer, do outro filho que é trabalhador rural e artesão. Os filhos declaram sua admiração pela senhora diante do seu saber, mas afirmam que nos dias de hoje não necessitam mais tanto desses cuidados, costumam recorrer aos serviços de saúde, que embora ainda sejam escassos no local, é possível acessá-los com mais facilidade que antigamente. Sublinham também que muitos moradores não acreditam mais nos benzimentos, pois passaram a fazer parte de outras religiões.

No decorrer da entrevista com a benzedeira não foi possível identificar os aspectos de sua iniciação com precisão, mas as palavras da reza, aquelas que ela “*sempre usa*”, conforme os familiares, quais são: a oração do pai nosso e a ave maria, são narrados de forma clara e precisa enquanto realiza o benzimento.

Além disso, para cada ritual de cura, para cada atendimento, uma planta é utilizada. Geralmente os agentes de cura utilizam aquelas que têm a sua disposição, ou aquelas que são necessárias de acordo com a situação apresentada por aquele que procura a atividade. No caso desta benzedeira, os ramos de pimenta, arruda, guiné e fedegoso são os mais

utilizados. Principalmente o fedegoso, por ser uma planta que têm em abundância na região. Geralmente os ramos de fedegoso, ou “*cassia occidentalis*” conforme sua denominação científica, costuma ser usado na região para cura de espinhela caída, que de modo geral, significa que a pessoa está “carregando um peso”. A doença é adquirida por esforço físico excessivo, ou ainda por mulheres que tem filhos de colo, “tanto a forma de contrai-la quanto os sintomas estão relacionados ao corpo” (SANTOS, 2007, p. 83). Neste caso as rezas com este ramo são indicadas.

As plantas utilizadas pelas benzedeiras são um recurso simbólico que faz parte dos procedimentos da atividade, não significa, portanto, que a planta utilizada seja escolhida especificamente pelos seus benefícios terapêuticos e/ou fitoterápicos. Geralmente as plantas usadas pela medicina tradicional tem um benefício, algumas plantas são conhecidas por esses agentes de cura, e por vezes indicados, como no uso de chás e banhos, mas na maior parte dos casos, os “raminhos” como são denominadas as plantas e ervas utilizadas nos benzimentos, compõe o cenário e enredo simbólico do ritual sagrado.

Neste contexto existem as “doenças de benzedeiras” ou “doenças de rezadeiras”, que são definidas e diagnosticadas pelas próprias benzedeiras. Conforme Santos (2007) ao identificar uma determinada doença, a rezadeira não tende a distinguir o corpo e o espírito e costuma tratar de maneira complementar, não estabelecendo essa distinção que é característica da prática biomédica. Doenças como a *espinhela caída*, *olhado ou quebrante*; *vento caído ou virado* são consideradas “doenças de rezadeiras”. Há variações no nome das doenças de acordo com a região, a estudada pelo autor é no Nordeste. Essas doenças são relatadas pelas próprias benzedeiras, bem como por aqueles que costumam recorrer as práticas.

Conforme os relatos dos moradores da comunidade, a cura para a *Espinhela caída*, um tipo de fraqueza excessiva que leva a uma dor intensa localizada na região das costas fazendo com que a pessoa fique cada vez mais curvada, a benzedeira costuma realizar a reza com um cordão para identificar se é mesmo espinhela caída. Uma vez confirmado, o benzimento é feito para curar a pessoa deste mal.

O *Mau-Olhado ou quebrante* é uma doença que debilita a pessoa aos poucos, podendo inclusive levar a morte, na medida em que suga sua energia e promove malefícios diversos. Assim,

com a concepção de saúde e doença das rezadeiras, o olhar só é curado através de rezas, portanto, enfatizam que o médico não ajuda ou soluciona esse mal. É proveniente de um fascínio (admiração) que uma determinada pessoa tem sobre qualquer aspecto do ser humano: beleza, forma física e corporal, inteligência, etc... ou em qualquer outro aspecto, seja físico ou espiritual, tanto em seres humanos como em animais (SANTOS, 2007, p. 80).

Marli contou que a mãe costuma benzer as crianças em maior quantidade do que os adultos, isso é algo que sempre ocorreu, pois de acordo com ela as mães levam às crianças para curar de quebrante, principalmente quando nascem. Contou que as crianças costumavam chegar “*miúdas*”, tristes, e saíam de lá bem melhores depois da reza que a senhora realizava. Nesses casos, a benzedeira costuma utilizar os ramos de arruda, indicados para este mal. Na Sexta-feira Santa, D. Ilda ainda costuma benzer as crianças o dia todo, no mais, raramente atende, diante de sua atual condição.

Percebe-se que embora a filha desta benzedeira relate não ter apreendido o ofício, conhece muito e fala sobre a atividade que a mãe realiza, inclusive sabendo distinguir quais plantas são utilizadas e associadas a determinadas doenças. A filha, como porta voz da mãe, diante da condição da senhora que não consegue falar muito, demonstra orgulho ao se lembrar da prática que a mãe assumiu como um dom divino, e demonstra ter apreendido por meio da observação muito mais do que imagina. Evidencia-se a figura do rezador e a relação de parentesco presentes na transmissão desse conhecimento, por meio da oralidade.

O *ventre caído* ou *ventre virado* é uma doença que também costuma atingir mais as crianças, e está associada ao desarranjo intestinal ou a desidratação. As benzedeiras costumam rezar três vezes para desvirar o bucho da criança que quando está doente fica virado. É comum das benzedeiras identificarem este mal através do diagnóstico de vômitos frequentes, diarreia e um pé maior que o outro (SANTOS, 2007).

Essas doenças e o modo como são identificadas pelas benzedeiras ou rezadeiras remetem a maneira da medicina popular de pensar a saúde e a doença. Essa terminologia medicina popular não significa mera oposição ao erudito ou ao científico, mas “se refere a uma formulação específica da cultura e da realidade tão significativa quanto as outras duas” (GOMES; PEREIRA, 2002, p. 139). É importante ressaltar que para as benzedeiras, assim como para aqueles que recorrem às práticas, existe “doença de rezadeira e doença de médico”. Não sendo possível uma benzedeira tratar determinado aspecto da doença, elas sabem quais os males que podem tratar e diagnosticar. Geralmente as doenças de

rezadeiras estão relacionadas com a noção de ruptura da unidade, ou seja, são indícios que correspondem e atingem o cosmo e o indivíduo ao mesmo tempo. Estar doente nessa concepção sugere experimentar esse estado de desordem ou de quebra de harmonia consigo e com os semelhantes (GOMES; PEREIRA, 2002).

Essa ruptura identificada inicialmente pelo seu caráter simbólico e caracterizada como doença requer intervenções que estabelecem a unidade. De modo específico a benzeção se apresenta como linguagem oro-gestual com a qual algumas pessoas detentoras de poder especial controlam as forças que controlam a vida harmoniosa do homem. Benzer é garantir o funcionamento da normalidade desejada e conter o mal (GOMES E PEREIRA, 2002, p. 141).

O ritual do benzimento é permeado por uma prática discursiva, em que as rezas são os elementos principais e constituintes. A benzedeira é também uma rezadeira, pois as rezas estão presentes em todo o processo da atividade, e constituem a devoção religiosa, ao qual remete o fazer. A senhora Ilda apesar da dificuldade na fala, relatou que é pela fé que faz os benzimentos, e pela fé que a cura é oferecida a quem acredita. Não é ela, portanto, quem cura, mas a fé da pessoa que a ela recorre. Seu papel é intermediar a relação entre este mundo profano e o sagrado (ELIADE, 2013).

Este papel de mediadora é atribuído à mesma através da comprovação da eficácia simbólica de suas atividades pelos outros, ou seja, através da cura que recebe cada sujeito que a ela recorre (LÉVI-STRAUSS, 1989). Diante das narrativas de alguns moradores, a benzedeira é “famosa” na comunidade devido aos seus benzimentos, principalmente os relatos referentes às dores de cabeça e estômago, em que muitos já sofreram e através do seu fazer foram curados. Além disso, é reconhecida por benzer quebrante e susto em crianças, restaurando o bem-estar.

Os moradores entrevistados contaram em seus relatos que antigamente na comunidade era muito difícil o acesso até a cidade, por isso sempre que precisavam de algo procuravam os antigos, que representam obter mais conhecimento do local, concomitantemente dos males que podem ocorrer ali. O medo das tempestades, enchentes, e dos animais como a onça e a cobra sempre foram recorrentes, sendo motivo de procura pelas práticas de cura. Essa busca pelos saberes tradicionais dos mais antigos, corrobora ao que destaca Bosi (1987) diante do fundamento da cultura popular que se reforça por meio da memória do grupo, atribuindo valor, pois “a condição material de sobrevivência das práticas populares é o seu enraizamento” (BOSI, 1987, p. 11),



A outra benzedeira entrevistada reside na comunidade vizinha Utinga, praticamente uma extensão da comunidade Rio Verde, distante aproximadamente dez quilômetros. O encontro com ela ocorreu devido os moradores locais relatarem sua existência, e por seus familiares já terem residido na comunidade. De acordo com os moradores locais ela ainda é muito procurada por moradores do Rio Verde e é uma das últimas que realiza as atividades de benzeção na região.

Com 86 anos, Dona Carolina contou que realiza menos benzimentos nos dias atuais, pois reside na casa da filha, e considera-se “*muita velha*” para continuar. Além dessa atividade, a senhora costuma cantar o terço em latim, uma prática popular religiosa que compreende um ritual de fé, cujo instrumento simbólico é o rosário. Ela disse que antigamente essa era uma prática coletiva recorrente nos dias de festa em homenagem aos santos. Todavia, foram poucos os que apreenderam a letra. Hoje em dia somente ela na comunidade e no entorno sabe cantar.

O latim representa a presença da Igreja Católica, que mantinha todas as suas orações nessa linguagem, impossibilitando que a maioria dos fiéis entendesse o que se estava rezando, muito menos podiam participar, sendo somente o padre que o fazia. A presença da cultura erudita foi sendo aos poucos incorporada pela cultura popular através dos fiéis que memorizavam as letras apenas ouvindo, e reinterpretando de acordo com o dialeto rural local (DUARTE, 2008).

A musicalidade de dona Carolina está presente em sua fala ritmada, nos gestos, nas rezas e benzimentos que traduz em seus relatos.

*Aprendi com meu pai a cantar o terço, ele era um bom cantador. Passava os dias cantando, junto com outros que também sabiam. Hoje ninguém mais sabe. Aqui só eu que ainda rezo. Foi só ouvindo, desde criança, e nunca mais parei. Gosto de rezar assim, é bonito e me faz lembrar dele* (Carolina, 86 anos).

A filha Cida, 50 anos, com quem a senhora reside estava presente no momento da entrevista e contribuiu com informações sobre as atividades que a mãe realiza. Relatou que passa os dias cantando o terço, e que ninguém entende, somente ela. A aprendizagem por meio da escuta e da oralidade é algo que as novas gerações não praticam mais. Percebe-se nos familiares um desinteresse quanto à aprendizagem das práticas tradicionais religiosas, embora todos sejam católicos, tanto as rezas, como os benzimentos que a senhora realiza não interessou a nenhum filho (a) ou neto (a).

Ao conversar com dona Carolina percebe-se que ela gosta de contar sobre suas práticas e gosta também de ensinar. Além do terço cantado realiza os benzimentos que apreendeu com um senhor da comunidade Rio Verde.

*Apreendi ali no Rio Verde. Esse senhor não ensinou só pra mim, tinha outras pessoas também. Mas não foram todos que apreenderam. Eu apreendi, porque quis apreender, prestei atenção, e nunca mais esqueci. Depois comecei a benzer o povo dali e daqui. Benzia mais o povo da família, porque aqui é tudo família mesmo (Carolina, 86 nos).*

Os moradores de Utinga são basicamente membros de duas famílias que estão atreladas devido às relações matrimoniais. E da comunidade Rio Verde vieram os primeiros moradores a fixarem residência no local, sendo uma dessas famílias, a de dona Carolina. Todos são católicos e, além das práticas que ela realiza, mantem a tradição da fogueira de São João. Todo ano no dia 24 de junho, dia do nascimento de João Batista, fazem a fogueira com a participação dos moradores da comunidade e de outras comunidades vizinhas.

De acordo com os relatos da senhora, residem no local nos dias de hoje, aproximadamente vinte pessoas, das quais a maior parte são parentes dela.

Os benzimentos já foram mais procurados pela população local. Dona Carolina demonstra orgulho ao contar que já foi muito procurada pelos familiares principalmente, e, também por vizinhos e pessoas do entorno. É uma pessoa de muita fé, embora não frequente muito a igreja, conta que tudo o que sempre fez foi para ajudar as pessoas, “*é um compromisso que tenho com meu Deus*”.

No decorrer da conversa ela destaca duas rezas que sempre foram muito usadas por ela e as quais fez questão de ensinar. A primeira delas é para estancar o sangue. Lembrou que já curou muitas pessoas por meio destes versos que a procuravam com os dentes machucados, sangrando muito. Para realizar basta seguir esses versos repetidamente, “*mas tem que ter fé*”, afirma ela. “*Em nome do pai, do filho, e do espírito santo. Senhor vivo, senhor morto. Prende este sangue que está solto*”.

A segunda reza ensinada pela benzedeira remete à necessidade de harmonia entre casais e familiares. No decorrer de sua narrativa, lembrou que muitas vezes precisou fazer essa reza com urgência, diante de conflitos familiares. E que muitas vezes fez o

benzimento e ensinou a reza para mulheres que brigavam muito com os maridos em casa. É destinada à para Santa Catarina<sup>13</sup>, e segue nesses versos:

*Minha Santa Catarina, Saúdo vós e Deus na Sexta-feira da Paixão; vós sois bela como o sol, formosa como a lua e linda como as estrelas. Vós que entraste na casa de Abrãao, e abrandaste 50mil homens, todos bravos como leões... Assim peço-vos nossa Senhora, que abrandais o coração para mim. Sagrado Jesus. Amém* (Carolina, 86 anos).

Os versos, conhecidos pelos católicos, foram registrados de acordo com a sua narrativa. Percebe-se que o dialeto rural da senhora transformou a reza, tornando-a singular.

Para dona Carolina não há problemas em ensinar. Ela conta que faz o benzimento, mas pede a pessoa que continue rezando os versos. Essa peculiaridade demonstra a participação do indivíduo no ritual, por meio do qual a prática adquire sentido, pois um “saber sagrado só adquire sentido quando sua eficácia no plano da transcendência pode ser reconhecida socialmente” (GOMES; PEREIRA, 2002, p. 163).

A benzeção enquanto atividade tradicional de cura e prática discursiva exerce papel fundamental no tecido social comunitário, devido à presença significativa nos modos de vida, através da estreita relação com o local. As entrevistas com essas benzedadeiras, certamente enriqueceu a compreensão do universo dos saberes sagrados. Pois além de ouvir cuidadosamente suas histórias e lembranças, bem como de seus familiares, vizinhos, e pessoas que a elas recorrem, foi possível registrar suas memórias e rezas, transformando a memória oral em escrita.

Na comunidade Rio Verde e entorno não existem outras benzedadeiras. As duas entrevistadas em especial, se reconhecem e se autodeclaram desta maneira. Já os outros entrevistados que neste trabalho são representados como “curandeiros (as)”, não se autodeclaram desta forma, devido a muitos fatores que serão desdobrados sequencialmente.

Reconhecê-los como curandeiros representa o respeito às práticas tradicionais de cura, que exercem papel significativo de geração a geração, ensinando e transmitindo

---

<sup>13</sup> Catarina de Alexandria é uma santa e mártir cristã que se destacou como uma notável intelectual no início do século IV. Na Igreja Católica, ela é tradicionalmente reverenciada como um dos Catorze santos auxiliares (PEREIRA, 2005).

elementos importantes sobre o território, os modos de vida, e as relações entre homem e meio ambiente.

## 5.2 O RITUAL DA GARRAFADA DO AMARGOSO

A tradição da garrafada compõe-se de características familiares, embora existam outras pessoas presentes, é em especial a família da benzedeira Ilda que exerceu e exerce na comunidade o feitio do “amargoso”, bebida composta por diversas raízes, ervas e outros, que permanece viva desde os tempos antigos.

A garrafada realizada toda Sexta-feira Santa tornou-se uma tradição a partir da continuidade de um costume dos antigos moradores no local. Sua simbologia está diretamente relacionada com os aspectos locais, principalmente por tratar-se de um imunizador contra picadas de cobras. Este é um “mal” que todos que residem por ali temem, devido aos inúmeros casos já ocorridos, e a dificuldade de acesso aos serviços de saúde e emergência.

Não se sabe ao certo se essa prática nasceu no local, ou se veio de outras regiões com os antigos moradores quando chegaram na região. Apesar disso, as singularidades territoriais presentes na tradição são evidentes e dizem muito sobre a comunidade, os modos de vida e as práticas tradicionais de cura.

No dia 13 de abril de 2017, quinta-feira, primeiro dia de lua minguante na comunidade Rio Verde, alguns moradores se preparavam para o feitio da garrafada do amargoso. Durante essa noite, a atmosfera sagrada já anuncia a força da devoção dessas pessoas que são responsáveis pela tradição religiosa.

A chegada até o local foi acompanhada de muitos contos e causos sobre a manifestação do dia seguinte. A Sexta-feira Santa é reconhecida pelos cristãos e devotos do catolicismo como uma data em que se lembra da morte de Jesus Cristo, antecedendo sua ressurreição. Dia de resguardo para os devotos do catolicismo, pois segundo os mais antigos, neste dia devia ocorrer mudança no comportamento social, inclusive nos hábitos diários da família, como nos trabalhos domésticos e na alimentação. O cumprimento de um ritual sagrado de normas, regras, recomendações e proibições que restringem os costumes cotidianos correspondem aos aspectos religiosos que representam essa data. Tais regras, se desrespeitadas, podiam acarretar desgraças na vida dos devotos. Muitos casos ocorridos em

consequência do desrespeito a essa data povoam o imaginário católico. Além disso, esse acontecimento é especial no catolicismo popular, principalmente em locais onde se vive um catolicismo de matriz rural (PEREIRA, 2005).

Casos como os narrados por Seu Tico, morador entrevistado, que relembra os momentos em que alguns costumes eram levados a sério:

*Nessa data, todo ano, eram muitos os costumes do povo. As mulheres não podiam varrer a casa, assim como não podiam fazer nenhuma atividade doméstica, e os homens não podiam sair para trabalhar em respeito à morte de Cristo. Se fossem desrespeitados esses costumes, poderia trazer coisa ruim pra família (Tico, 65 anos).*

Atualmente no local nem todos respeitam os costumes e resguardam o dia santo. Porém, há aqueles que representam na comunidade a devoção religiosa, e neste dia enquanto preparam a garrafada, se alimentam apenas de canjica, não havendo a presença de nenhuma espécie de carne, e nenhum outro alimento. Alguns homens ainda ficam em jejum enquanto bebem o “amargoso” e as mulheres e crianças se alimentam durante o ritual.

No decorrer das entrevistas, a pesquisadora perguntou aos participantes o motivo da escolha desse alimento, a canjica, eles apenas informaram que sempre a utilizaram na Sexta-feira Santa. Alguns ainda relataram que é um alimento que nutre as crianças e mulheres, que ficam o dia todo sem comer mais nada.

A madrugada que antecede o dia santo na comunidade é para alguns moradores apenas mais um dia como qualquer outro, mas para os que preparam a bebida e para os que participam do ritual, é um momento especial. Os (as) curandeiros (as) que preparam a bebida, precisam ir ao encontro de alguns “ingredientes” especiais, como é o caso do capiá (figura 7). Este é uma raiz considerada essencial no feitiço da garrafada e deve ser retirada quando o sol está nascendo, conforme dita a tradição. Neste caso, sair “mata à dentro” antes do sol nascer faz parte do ritual, que se inicia no dia anterior.



Figura 7: Colheita da raiz do capiá.

Fonte: Pesquisa de campo, 2017.

Para o preparo desta garrafada são utilizadas ervas e muitas raízes. Na foto acima o curandeiro estava retirando a raiz do capiá ou *Coix lacryma-jobi* L<sup>14</sup> conforme nome científico. As raízes são retiradas anteriormente e lavadas para o preparo da bebida. Entre as mais utilizadas estão: o betaru<sup>15</sup> (*Dipteryx alata*), principal raiz utilizada que deve ser retirada no nascer do sol da Sexta-feira Santa. É conhecido em outras regiões por baru, nome também popular, contudo, na comunidade os moradores a denominam como betaru, e utilizam sua raiz que é de cor amarelada, e que proporciona a mesma tonalidade para a bebida, assim como o cheiro forte representando sua principal característica.

A raiz da guiné e também do fedegoso são utilizadas. Além da raiz do capitui (*Siparuna guianensis*), que neste ano não foi utilizada, pois não está mais sendo cultivada pelos moradores, conforme os relatos do senhor Benedito. A erva de lagarto (*Calea Pinnatifida*) e a psyllium – (*Plantago psyllium* L) também não são mais encontradas no local, portanto, não são mais utilizadas no preparo da bebida.

<sup>14</sup> *Coix lacryma-jobi* L nome científico do capiá, ou lágrima de nossa senhora como é conhecido popularmente devido as miçangas que produz e são utilizadas no artesanato religioso, como em terços (CIRILO, 2002).

<sup>15</sup> *Dipteryx alata* é uma árvore da família das leguminosas, cujos nomes populares são baru, barujo, bugueiro, cambaru, castanha-de-bugre, coco-feijão, cumari, cumaru, cumarurana. É uma árvore de até de 25 metros, cujos frutos, o baru é um legum (CIRILO, 2002).

Percebe-se um processo de transformação diante desse saber, que indica a ausência de conhecimento das novas gerações quanto ao uso das plantas medicinais, portanto, o desinteresse em cultivá-las, o que gera um enfraquecimento dessa tradição na comunidade.

Existem áreas do conhecimento científico que se interessam pelo tema dos saberes de populações não industrializadas sobre as plantas medicinais, como é o caso da Etnobotânica. Essa área do conhecimento pode ser definida como um campo interdisciplinar que se debruça em conhecer os tipos de inter-relações, ecológicas e simbólicas, a fim de reconhecer a dinâmica natural das interações entre o ser humano e as plantas (GUARIMNETO et al, 2011). Entretanto, é um tipo de conhecimento relativamente novo, que avançou bastante no sentido da integração com determinadas populações que se relacionam de maneira aproximada com a natureza. Existe um forte movimento de valorização dos saberes tradicionais quanto ao uso medicinal das plantas, tendo a Etnobotânica se preocupado com a significação e valor cultural das plantas em determinadas comunidades.

A presente pesquisa ao resgatar e registrar a tradição da garrafada por meio da memória dos seus agentes, atenta-se ao sentido, ou seja, ao valor cultural da tradição, bem como dos elementos utilizados no preparo, em que se destacam o uso das plantas medicinais. É, portanto, ao uso conjunto dessas plantas inseridas no contexto do ritual, não pretendendo investigar o uso isolado de cada uma, que esses registros são importantes. Os benefícios medicinais da bebida, com todos os elementos inseridos, aos quais não apenas o uso das plantas, mas de outros ingredientes, é imunizar contra picadas de cobra e fortalecer o sistema imunológico, segundo os relatos dos (as) curandeiros(as).

Além das plantas já mencionadas, a cachaça também passou a ser utilizada no feitio com o intuito de conservar por mais tempo a bebida. Os moradores mais velhos contam que antigamente a bebida era feita somente com a água, mas com a necessidade de conservar mais, tendo em vista que o ritual ocorre somente uma vez no ano, passaram a incluir a cachaça nos ingredientes. Além disso, há outros elementos que são utilizados, dos quais a pesquisadora teve conhecimento por participar do ritual de preparo. A única folha utilizada na bebida é a da arruda (*Ruta graveolens*), que proporciona um forte cheiro e, também a cor verde, e a semente de noz moscada (*Myristica fragrans*), ou como conhecida pelos moradores - canela-nhutinga, seu nome indígena. No mais, há outros ingredientes que são utilizados, denominados pelos (as) curandeiros (as) de “as caças”. Esses elementos



correspondem ao uso de partes de alguns animais e peixes, entre eles a espora da arraia, o rabo do tatu, a unha do tamanduá, o chifre do veado, o pé e bico do macuco, a pata da anta e o focinho do porco. Esses elementos são utilizados através da raspagem de determinadas partes, cujo “pó” é levado à composição da bebida.

São animais que compõem o território e costumavam caminhar próximos às roças, conforme os relatos do curandeiro Benedito. Nos dias atuais não é possível encontrá-los mais com tanta facilidade, devido à ausência dos plantios de roça, entre outros fatores, conforme ele destacou: “*esses bichos vinham pra comer, hoje como não tem mais, eles passam longe*” (Benedito, 76 anos).

Os fatores que levaram a ausência dos plantios de roça na comunidade, e o consequente “desaparecimento” desses animais do entorno, estão relacionados com a inserção da legislação ambiental na região, de acordo com o entrevistado.

*Depois que chegou a força da lei ambiental por aqui, ninguém mais pode plantar roça. É tudo preservado! Antes nós plantávamos muitas coisas, tinha de tudo por aqui. Os bichos gostavam e vinham pra comer também. Hoje em dia, é tudo proibido* (Benedito, 76 anos).

Após a instituição da área de preservação na região em 1981, algumas práticas como a caça e os plantios de roça foram proibidas e/ou regulamentadas. Entretanto, os moradores relatam que tais atividades eram realizadas por eles para subsistência apenas, tendo a proibição e regulamentação alterado seus modos de vida.

Embora a preservação dessas áreas tenha sido um marco histórico, além de contribuir positivamente para a manutenção de algumas espécies que se encontravam em risco, é importante compreender que nem sempre houve diálogo sobre o uso sustentável dos recursos com a comunidade local. Se por um lado, é importante preservar os recursos naturais, com o estabelecimento de leis e regras, como ocorre com a inserção da APA de Guaraqueçaba, tendo em vista a necessidade de estudos relacionados à biodiversidade em áreas que são de exclusividade de cientistas e pesquisadores. Por outro lado, existe a realidade de moradores desses locais, que sempre viveram ali, e necessitam desses recursos para a sobrevivência e trabalho (IPARDES, 2001a; DIEGUES, 2000).

Há que considerar essa problemática e encontrar os fios que conectam ambas as partes. As narrativas dos moradores com relação às restrições ambientais refletem a falta de sentido, nas suas concepções, relacionado às proibições que lhes foram impostas, as



quais vivenciam há anos, e cotidianamente implica nos seus modos de vida. Todavia, a preservação é algo que gera desafios, principalmente quando se refere ao uso sustentável dos recursos, ao reconhecimento das antigas práticas de manejo natural por parte dessas comunidades e a uma gestão partilhada e dialogada dessas áreas (SACHS, 2007).

Quem sabe essas práticas de cura, em especial essa bebida, possam representar um elo simbólico nessa problemática, tecendo alguma conexão entre as partes. Considerando que a maneira como os curandeiros utilizam dos recursos naturais para o feitiço, compreende técnicas de manejo que foram transmitidas de geração a geração. Além disso, o conhecimento de cada elemento utilizado no ritual desdobra em benefícios para a saúde individual e comunitária. Essas características referem-se à tradição que foi construída, relacionando-se diretamente com o conhecimento que essas pessoas têm a respeito do meio ambiente local. Algo que têm muito a contribuir com as discussões referentes à preservação ambiental.



Figura 8: A curandeira raspando a pata do macuco

Fonte: Pesquisa de campo, 2017.



Figura 9: Preparo para o feitio da bebida

Fonte: Pesquisa de campo, 2017.

As fotos acima (figuras 8 e 9) demonstram alguns elementos que são utilizados no feitio da garrafada, sendo que os (as) curandeiros (as) da comunidade possuem conhecimento de cada um deles. A representação simbólica desses elementos se refere à aproximação dessas pessoas com o local, o conhecimento a respeito da biodiversidade, bem como suas respectivas técnicas de manejo natural.

Esses sistemas tradicionais de manejo não são somente formas de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais (DIEGUES, 2008, p. 87).

A realização da bebida compõe-se desses elementos relacionados aos animais, ervas e raízes, além da ritualização religiosa relacionada à data do feitio, entre outras singularidades que estão presentes, como as relações e vínculos familiares e comunitários. Os (as) curandeiros (as) entrevistados não relataram a respeito de cada elemento de maneira isolada, referem-se ao conjunto deles no preparo e uso da bebida. Com relação às partes dos animais, justificam o uso devido à alimentação dos mesmos. Afinal, *“os bichos comem de tudo, muitas ervas e outros bichos, estão repletos de saúde, os mais antigos ensinavam que ao colocar as partes deles na bebida, estava colocando também sua saúde”* (Benedito, 76 anos).

Trata-se de uma prática ancestral. Transmitida pelas diferentes gerações, são conhecimentos complexos, pois dizem respeito à cultura local, além disso, envolvem

crenças e costumes religiosos. Diegues (2008) refere-se à cultura tradicional como as que se desenvolvem dentro do modo de pequena produção mercantil, ou seja, não estão diretamente associadas ao trabalho como mercadoria.

Essas sociedades desenvolveram formas particulares de manejo dos recursos naturais que não visam diretamente o lucro, mas a reprodução social e cultural; e também, percepções e representações em relação ao mundo natural marcadas pela ideia de associação com a natureza e dependência de seus ciclos (DIEGUES, 2008, p. 84).

A realização da bebida é um trabalho comunitário, no entanto, está relacionado com um fazer religioso e, portanto, nenhuma garrafada é vendida. Para aqueles que fazem interessa mais que a tradição seja preservada, e que venha a servir ao bem da comunidade de modo geral.

*A gente costuma fazer por que sabe que a comunidade precisa. Tem muito bicho aí no mato, a gente corre muito risco pra trabalhar. Então tem que ter a bebida. A gente já faz para o ano inteiro, pra não faltar pra ninguém (Valdenice, 52 anos).*

Tal modo de produção refere-se à troca, ou contrato social, da qual Mauss (2001) destaca o conceito de reciprocidade, ou tríplice obrigação – “dar, receber e retribuir”. O feitio da bebida está diretamente associado aos ciclos naturais, pois só é possível realizá-lo se a colheita de determinadas raízes for feita na lua minguante. Além disso, têm o momento correto para colher e preparar cada planta utilizada. Apesar da complexidade, os curandeiros (as) que preparam a bebida estão receptivos às trocas que ocorrem por meio de retribuições e destacam em seus relatos a necessidade comunitária dessa bebida como remédio. Essas trocas ocorrem por meio das relações familiares, de vizinhança, ou seja, comunitárias, em que aqueles que desejam e solicitam a bebida, levam algo em troca para a casa dos curandeiros (as). Geralmente levam a cachaça para o preparo da bebida, mas também algo como algum tipo de alimento para a família, ou para ser feito durante o trabalho dos curandeiros (as). No caso dessa garrafada, como se trata de um dia ritualístico, de cunho religioso, os moradores costumam levar os alimentos, como a canjica para alimentar todos no momento do feitio, assim as trocas e retribuições são realizadas.

A entrevistada Joana destaca que todo ano na Sexta-feira Santa, costuma estar presente na casa dos vizinhos, no caso, dos curandeiros (as), no momento do preparo da

bebida. Enquanto a senhora Valdenice prepara as ervas e raízes para o feitiço, ela fica ajudando no preparo da canjica.

*Costumo levar o leite para fazer a canjica lá. E faço na minha casa também para os meus filhos. Mas enquanto a comadre está fazendo a bebida, eu fico no fogão fazendo a canjica. Aqueles que vão chegando, acabam comendo um pouquinho enquanto ficam de conversa (Joana, 58 anos).*

As trocas e retribuições representam o sentido que essa tradição tem para os moradores locais. Constitui-se como um fato social, conforme Mauss (2001) que implica uma mobilização comunitária. Além de evidenciar o papel social dos(as) curandeiros (as) na comunidade.

A associação dessa tradição com os ciclos naturais representa o pertencimento territorial dessas pessoas. Esses curandeiros (as), tanto os homens como as mulheres conhecem muito bem o meio ambiente local. Embora sejam os homens que costumam sair mais “mata adentro” para buscar as raízes, algumas mulheres também sabem reconhecer essas plantas e costumam acompanhar seus maridos na busca. Percebe-se nesse sentido, que não há uma distinção de gênero relacionada à tradição, pois no campo as mulheres estão presentes nas atividades da roça, conforme os relatos da curandeira entrevistada.

*A gente conhece tudo isso aqui. Como antigamente a gente costumava sair pra plantar roça lá no meio do mato, tinha que atravessar e andar muito. Todo mundo costumava ir. Homem, mulher e até criança. Aí a gente passou a conhecer tudo, as plantas, os bichos (Valdenice, 52 anos).*

Somente no momento da consagração da bebida é que ocorre uma certa distinção entre os homens e as mulheres. Os homens costumam se manter em jejum durante o dia todo, bebendo a garrafada, enquanto as mulheres e crianças se alimentam com canjica. No entanto, isso ocorre devido ao uso da cachaça no preparo da bebida - “as mulheres e as crianças comem mais, alguns homens também, mas por causa da cachaça na garrafada, a gente não pode ficar sem comer, por isso comemos a canjica” (Valdenice, 52 anos).

Com relação aos ingredientes que não são mais encontrados na comunidade, como é o caso das partes de alguns animais, tendo ainda sido usados neste ano de 2017. Senhor Benedito destaca que a família os guarda a muitas gerações.

*Já está guardado há muitos anos. Desde a época em que os bichos apareciam no quintal sempre. O pai da minha esposa guardou, e ela também tem guardado até hoje. Mas logo não vai ter mais. Tem muito tempo que os bichos não aparecem mais, antigamente quando tinha mais roça, de arroz, mais palmito, os bichos vinham mais. Como o veado, a anta, agora nem se vê mais por aqui. As pessoas não podem mais abrir o mato para plantar, depois da lei, isso ficou mais difícil (Benedito, 76 anos).*

O entrevistado destacou também sobre a antiga prática da caça e as proibições que a legislação ambiental impôs quanto a essa e outras atividades costumeiramente realizadas no local.

*O povo gostava mesmo é de comer carne, então a caça era só pra isso. Pra comer quando precisava. Ninguém vendia os animais. O palmito mesmo, o povo antigamente não comia, só usava pra tirar as ripas quando caía, e olha lá. Hoje em dia, caça não pode mais, e nem tem como, por que os bichos não aparecem mais. Só vinham quando tinha roça. Nós até podemos plantar um pouquinho, mas muitos deixaram de fazer, por que ficou mais difícil (Benedito, 76 anos).*

A legislação ambiental certamente implicou sobre os modos de vida da população, inclusive refletindo nas práticas de cura e na relação dos moradores com o território. O próprio palmito sofreu proibições de corte, devido ao risco de extinção da espécie, o que acarretou transformações na relação dos moradores com o local. A espécie foi alvo de cobiça por parte das indústrias de palmito em meados da década de 1960, antes da instituição da área de preservação ambiental na região, o que gerou inúmeros fatores, como exemplo a prática de corte para servir aos interesses industriais pelos próprios moradores, que antigamente conforme os relatos dos entrevistados, não era algo comum (ESTEVEZ; HOFFMANN-HOROCHOVSKI; CAMARGO, 2016). Atualmente na região existem algumas indústrias de palmito de outras espécies, como a pupunha, que atende aos interesses industriais, porém o corte ilegal do palmito juçara continua ocorrendo, mesmo sendo uma prática proibida.

É importante ressaltar que o valor atribuído pelos moradores ao território e as antigas práticas de subsistência, está relacionado com os modos de vida, com a cultura local. Ao relatarem sobre a questão ambiental afirmam seus conhecimentos e valores.

*Vamos continuar fazendo a bebida, pois pra nós que depende do mato, é importante para prevenir que nenhum bicho ataque. Se não tiver mais tudo que precisava antes, vamos fazendo com o que tem. Vamos continuar aqui e fazendo, enquanto estivermos vivos, depois não sei... (Valdenice, 52 anos).*

A importância do território é destacada em sua narrativa, diante da necessidade do trabalho, e da utilização dos elementos naturais (figura 10) no preparo da garrafada que serve, como já mencionado, como remédio para quem reside no local. O sentido simbólico atribuído à bebida representa a sacralidade territorial para essas pessoas, sem o qual não seria o que são, nem saberiam fazer o que fazem. Esse sentido corresponde à lógica de vida da população tradicional, ou seja, seus modos de vida, em que cada elemento da natureza, que é abundante ao seu redor, representa e agrega valor ao seu cotidiano. Além de uma linguagem religiosa de devoção, o valor desses elementos constitui o sagrado perante aqueles que estão em um determinado local há muitos anos, e recebem como herança familiar os saberes e conhecimentos referentes ao mesmo. Faz parte da organização comunitária essa sacralidade da natureza, dos elementos que estão presentes no dia a dia, e que representam também as diferentes gerações envolvidas na tradição.



Figura 10: Raízes para o preparo da bebida.

Fonte: Pesquisa de campo, 2017.

É, portanto, ao valor e a eficácia simbólica que essa bebida representa para a comunidade, cuja função como remédio depende de muitos fatores, entre os quais, à singularidade dos elementos naturais utilizados, encontrados em sua maioria somente no local. Além da crença do agente de cura nas suas técnicas utilizadas, na experiência que traz consigo dos aprendizados e ensinamentos transmitidos pelos seus antepassados e de suas vivências, bem como a crença daqueles que utilizam, e o valor social atribuído ao



agente perante a comunidade, que agregam o reconhecimento dessas práticas (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Durante a realização da bebida, após todos os elementos estarem à disposição, ou seja, após os “pequenos rituais” que constituem o processo – colheita de raízes, ervas e folhas, entre outros, é chegado o momento da mistura de todos os elementos.

Na casa dos curandeiros (as) da garrafada onde ocorre o preparo, as conversas e lembranças dos tempos antigos compunham o cenário. Enquanto preparavam a mistura, em meio às entrevistas, se lembravam de outras práticas de cura que atualmente foram esquecidas e referiam-se “à *força das outras religiões*” na comunidade.

A presença das igrejas evangélicas na comunidade data de aproximadamente quinze anos. O “esquecimento” que os moradores relatam, está relacionado com a não aprovação por parte dessas religiões de algumas práticas, dentre as quais, os benzimentos e garrafadas, bem como algumas celebrações culturais como os bailes de fandango.

Os entrevistados, em especial os curandeiros (as), destacam que essas religiões se instalaram “*com muita força*” no local, não sendo uma denominação, mas várias, e que muitos moradores passaram a frequentar essas religiões, adquirindo novas crenças, valores e costumes.

Benedito lembra que seus pais obtiveram a posse da terra que hoje residem junto ao governo do estado na época. A prática do feitio desta garrafada provavelmente chegou junto com seus antepassados. O senhor destacou também que aprendeu as práticas de cura com seu finado pai, desde menino, e acompanhava a vizinha já falecida, no feitio da garrafada. Após a morte dela, passou a realizar o preparo em sua residência.

Durante a entrevista destacou que antigamente não havia acesso nenhum da comunidade para a cidade (ou vila, como denominam o centro de Guaraqueçaba), e mesmo lá não havia hospital. A única maneira de chegar à comunidade era de barco pelo rio. A única estrada que havia mais próxima dali era a centenária, localizada na comunidade vizinha Batuva.

*As pessoas costumavam precisar mais desses remédios caseiros, das rezas e dos benzimentos, porque pra chegar num médico demorava muito, e a pessoa podia morrer. Os médicos não curam todo o mal, tem mal, que só as rezas curam. Mal da alma, do espírito, coisa ruim. Tem criança que precisa benze sempre, por causa do mal olhado. Aqui mesmo quando alguém era picado pela cobra, tinha que benzer, tomar amargoso, porque médico mesmo não tinha, e quando tinha, até chegar lá, já a pessoa já estava boa (Benedito, 76 anos).*

O difícil acesso aos serviços básicos de saúde é um fator importante para compreender a busca das pessoas por essas práticas. Atualmente essa busca ocorre com menor frequência, pois as condições de acesso até o local melhoraram. Existe hoje em dia a estrada que dá acesso até a comunidade, embora a distância e a dificuldade de locomoção, tendo em vista que não existe uma linha de ônibus direta até o local, é um fator que impede que os moradores se desloquem até a área urbana com facilidade.

A comunidade ainda é carente dos serviços básicos de saúde. Não há atendimento médico no local, somente na área urbana do município. O posto de saúde é utilizado para que o agente comunitário realize as atividades de dispensação de medicação básica, e esporadicamente receba visita de outros profissionais, como dos enfermeiros. Assim sendo, ocorre que os moradores locais acabam recorrendo ainda a algumas práticas de cura, principalmente aqueles que são católicos. Embora alguns evangélicos, como os que foram entrevistados, costumam solicitar aos curandeiros (as) a garrafada, que guardada tem a duração de um ano, até a próxima Sexta-feira Santa quando ocorre novamente o preparo.

*A gente costuma pedir para o compadre fazer, isso já há muitos anos. Por que a gente sabe da importância do remédio. Pode ser que a gente precise. Nossa religião não acredita nessas coisas de santo, de benzimento, mas esses costumes, como a garrafada, a mãe da minha esposa já fazia (Oto, 72 anos).*

O relato do entrevistado senhor Oto, evangélico da igreja Congregação Cristã, representa bem o quanto a tradição é respeitada, considerando seu valor cultural e medicinal, transmitido de geração a geração. Porém as simpatias e rezas que já estiveram atreladas a essa tradição, não são bem vistas por essas religiões e diante disso, nos dias de hoje, não fazem mais parte do ritual.

*As rezas que nós costumávamos fazer eram para a nossa senhora, para benzer cobreiro, e também a reza para santa Maria. Mas era bonito demais ver os mais antigos rezar o terço, eles rezavam cantando. Hoje em dia quase todo mundo é crente, ninguém gosta muito dessas coisas. Não pode nem dizer que é curador, porque o pastor acha ruim, é coisa do diabo. Então quase ninguém mais faz as rezas, nem benze. Então o povo vai esquecendo essas coisas, os mais antigos já se foram, quase ninguém aprendeu. E hoje ninguém precisa mais, tem médico pra tudo. Até aqui que é difícil de achar médico, o povo vai procurar (Benedito, 76 anos).*

O esquecimento das rezas, simpatias, benzimentos e medicamentos naturais é algo que os curandeiros (as) relataram com ênfase. Relacionam esse esquecimento à presença



de religiões evangélicas e ao maior acesso aos serviços de saúde, que embora ainda sejam restritos, as pessoas já se acostumaram com os fármacos e com o diagnóstico médico. Diante disso, o papel social do (a) curandeiro (a) não é mais o mesmo, o sentido simbólico que obtinha antigamente na comunidade foi transformado, contribuindo com o enfraquecimento no processo de transmissão dessas crenças, práticas e tradições.

*Não tem mais ervas por aqui, antes todo mundo tinha na porta de casa, arruda, guiné, a comadre finada que fazia a garrafada não deixava faltar. Agora não se vê mais. Eu aprendi e ainda cultivo o que posso, mas também porque o meu pai já fazia, então me ensinou. Os filhos ninguém apreendeu. Nem os netos. Mas tem uns aí que às vezes se interessa daí a gente ensina. (Valdenice, 52 anos).*

O interesse pelas práticas tradicionais de cura é reduzido, percebe-se que nem os próprios filhos dos curandeiros (as) entrevistados apreenderam a atividade. Posto que antigamente o interesse era maior diante da valorização deste saber, em que pelo menos um filho, ou alguém da família deveria apreender para que a prática não caísse no esquecimento, constituindo uma “herança familiar”.

Todavia, no decorrer do trabalho de campo, durante a participação no ritual de preparo da bebida, a pesquisadora observou a presença de diferentes gerações envolvidas. Havia crianças pequenas que acompanhavam seus pais e pediam “a benção” aos curandeiros (as). Algo que chamou a atenção devido o respeito dessas gerações mais novas com relação às pessoas mais velhas. Percebe-se que é algo comum na comunidade, sendo que a maioria das crianças costuma pedir a benção às pessoas mais velhas, considerando que são todos conhecidos e familiares.

O casal Tico e Joana, vizinhos mais próximos dos curandeiros (as), foram entrevistados por já terem sido agentes da prática da garrafada e estarem presentes no ritual. Ambos, com mais de 50 anos, não realizam mais o preparo da bebida. Explicam que houve um tempo em que para realizar a garrafada não era necessário o uso do álcool, pois a comunidade participava ativamente do ritual no dia Santo. Não havendo, portanto, necessidade em conservar por muito tempo a bebida. Porém, no decorrer dos anos, isso mudou, sendo necessário acrescentar o uso do álcool para conservar por mais tempo a bebida.

*Antigamente, os mais antigos usavam só água para fazer, não era preciso cachaça. Mas logo isso mudou, passou a usar o álcool para conservar a garrafada por mais tempo. Eu fazia, até alguns anos atrás eu fiz, mas depois parei. Eu e minha esposa paramos de beber, porque a gente era acostumado a tomar cachaça sabe. Depois disso, parei de fazer a garrafada. Lidar com o álcool não queremos mais não (Tico, 65 anos).*

O senhor apesar de não realizar mais a prática continua a participar dos rituais. Joana auxilia a curandeira na cozinha com os alimentos, enquanto Tico sai para o mato junto com o curandeiro na busca por algumas plantas e raízes. Durante a entrevista, o casal lembrou-se de como era diferente há alguns anos atrás na comunidade. As crenças do catolicismo popular eram mais presentes no cotidiano dos moradores, que por sua vez estabeleciam relações mais próximas de uns com os outros, em que as práticas tradicionais de cura eram também mais presentes.

Durante o ritual, outros moradores estiveram presentes. Entre eles José, 48 anos, que demonstrou interesse em apreender a prática. Contou que procurou a curandeira da garrafada, pois estava também realizando a bebida em sua residência, e notou que não tinha alguns ingredientes. É o segundo ano que prepara a bebida, pois reconhece a importância de tê-la em casa.

*O pai ajudava a comadre já falecida a fazer a garrafada, depois que ele morreu, ficou mais difícil de nós termos a bebida em casa, daí eu decidi aprender, fiquei vendo a comadre Valdenice e o compadre Benedito fazer, e comecei também (José, 48 anos).*

Percebe-se, neste caso, que a presença do familiar envolvido nas práticas, mesmo que de maneira informal, constitui-se como algo que gera certo interesse ou de alguma maneira implica a transmissão do saber, refletindo em outra geração de aprendiz que continua a valorizar essas práticas de cura.

Outro entrevistado foi Rafael, 16 anos, representando uma geração mais nova. O jovem é filho de uma das vizinhas dos curandeiros (as), Rosi que com seus 40 anos de idade participa dos rituais desde criança, e atualmente leva consigo seus filhos.

*Gosto de estar junto nesses dias de preparo da garrafada. Faço isso desde criança, pois minha família toda sempre participou. Eu trago meus filhos, acho importante que eles aprendam sobre nossa crença, os costumes da nossa religião (Rosi, 40 anos).*

O jovem demonstrou interesse pela prática, esteve presente durante o preparo da bebida e auxiliou a curandeira com os ingredientes. Manifestou atenção enquanto a senhora contava sobre os elementos utilizados, participou da conversa, e ouviu as histórias atentamente sobre as rezas e simpatias dos tempos antigos.

A presença de diferentes gerações envolvidas durante o ritual do feitio da garrafada do amargoso (figura 11) demonstra a resistência de uma tradição comunitária, valorizada como prática tradicional de cura. Apesar das transformações sócio culturais, e do desinteresse da maioria dos jovens em apreender, há um reconhecimento e interesse por parte de alguns. São essas pessoas que darão continuidade a cultura local, narrando e transmitindo suas memórias e saberes às futuras gerações.



Figura 11: A garrafada do amargoso.

Fonte: Pesquisa de campo, 2017.

Dentre as memórias tecidas pelos valores comunitários que representam o pertencimento territorial, os “causos” que o senhor Benedito lembrou enquanto preparavam a garrafada é um registro importante a ser preservado.

*Antigamente para curar asma, bronquite, aquela coisa ruim que dá no peito. Usava muito o cará do porco do mato. O porco só comia as plantas, as ervas, e ia formando um cará dentro dele. Quando matava o porco, tirava aquele cará de dentro dele, fervia e colocava na pinga, pra depois tomar. Eu curei minha sogra, ela estava morrendo em casa com 70 anos nas costas. Nunca mais, acabou aquele chiado. Também tem a moela do jacú, tem que ser na sexta feira santa de*

*lua minguante, na primeira lua. Pra mingua a doença. É bom pra gripe. Não é simpatia, é remédio!* (Benedito, 76 anos).

O senhor fez questão de afirmar que esses feítios são remédios, pois promovem a cura, como confirma através dos casos que relatou. São os relatos de confirmação de cura que faz com que o próprio curandeiro (a) acredite em suas técnicas, pois é através deste, bem como do agradecimento daqueles que utilizam, que se afirma o papel social do agente de cura na comunidade (GOMES; PEREIRA, 2002).

O conhecimento do meio ambiente e das diferentes espécies é algo que os agentes de cura trazem consigo, pois aprenderam através da vivência no local, e dos saberes que já foram transmitidos. No caso do remédio que o curandeiro destaca, refere-se à espécie do jacuguaçu (*penelope obscura*) que de acordo com a lógica de utilização, apresenta-se de maneira parecida com o uso das partes dos animais no feitio da garrafada - “*ele come muita fruta, muita semente, fica tudo ali nele, então usa a moela dele pra remédio*” (Benedito, 76 anos).

Essa lógica de utilização das partes dos animais para o preparo de garrafadas e simpatias corresponde à crença dos antigos moradores da comunidade, de acordo com os relatos dos entrevistados. Eles acreditavam que devido esses animais se alimentarem somente de sementes e frutas, ou de outras espécies, os mesmos acabavam contendo benefícios que poderiam servir como imunizadores, ou mesmo para cura de alguns males do corpo e também da alma.

As simpatias também eram muito utilizadas pelos antigos moradores e atreladas aos costumes e práticas de preparo das garrafadas. Além disso, o modo de preparo ou a utilização está sempre relacionado com os conhecimentos da biodiversidade local.

*Numa sexta feira minguante, que nem essa, se tivesse um facão, cortava o rabo da cobra. Corta aquele pedacinho do rabo, mas não mata ela. E depois que seca ele, faz um patuá. Não pode matar, só corta um pedacinho e deixa ela ir. Pois é, nunca mais, nunca mais, aquele chiado no peito. Acaba. Mas a pessoa não pode saber, tem que usar, mas não pode saber* (Benedito, 76 anos).

A simpatia narrada pelo curandeiro é utilizada para a cura de asma e bronquite, além do mal olhado. Era muito utilizada pelos antigos. No entanto, essas outras práticas parecem ter enfraquecido ainda mais, tendo praticamente desaparecido. O registro só é possível diante das memórias narradas.

A entrevistada senhora Marcelina de 70 anos, foi uma das representantes durante muitos anos na comunidade no preparo dessa garrafada. Porém, desde o ano de 2017 quando se tornou evangélica deixou de praticar. Demonstra conhecer bastante as plantas medicinais, bem como as rezas e outras práticas tradicionais de cura, no entanto prefere não comentar sobre o assunto. A senhora é muito tímida e contou apenas sobre sua transição religiosa.

*Meu filho começou a frequentar a igreja evangélica. Ele bebia muito. Prometi que se ele parasse de beber, eu também iria frequentar lá. Deixaria minha religião para acompanhar ele. E foi assim, ele parou e fui. Daí não mexi mais com nada (Marcelina, 70 anos).*

Percebe-se que embora a senhora tenha mudado sua religião, o fato de ter realizado uma promessa e tê-la cumprido, demonstra o quanto ainda respeita sua fé e crença antigas.

Os rituais em que as práticas tradicionais de cura estão inseridas remetem à tradição do catolicismo popular, cuja característica rural é marcante. As relações de vizinhança, de reciprocidade, a própria maneira singularizada de fazer e narrar cada aspecto da história local está atrelado com esses valores que foram sendo transmitidos a cada geração, e compõe a tessitura de uma história que abrange o território, considerando os aspectos advindos do período de colonização portuguesa, e do sincretismo com a religiosidade dos índios e negros que já habitavam o local. Seja através desses rituais, cerimônias e festas religiosas, ou pelas novenas familiares, os ritos do catolicismo popular no meio rústico constituem formas de solidariedade do grupo de vizinhança (QUEIROZ, 1988).

O local não oferece ao morador somente a beleza da Mata Atlântica, dispõe também de riscos e diversas dificuldades, e diante disso, é necessário criar possibilidades de enfrentamento e resistência. Através das práticas tradicionais de cura, por muito tempo essas pessoas lidaram com suas fragilidades e com as problemáticas apresentadas diante da localização geográfica, das imposições da legislação ambiental, da própria falta de conhecimento de como agir perante a nova realidade territorial apresentada. Muito pouco restou do montante de saberes e práticas tradicionais, contudo, ainda resiste memórias e algumas práticas que representam os modos de vida e a memória local da coletividade.

### 5.3 CURA SIMBÓLICA E PERTENCIMENTO TERRITORIAL

É por meio das narrativas dos moradores da comunidade que essas reflexões ganham profundidade. A arte de narrar, enquanto uma atividade que permite o acesso às memórias está em constante transformação. Esse processo “expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo” (BENJAMIN, 1987, p. 200). São essas transformações que nos interessam nesse ponto do percurso. É a partir delas que se tecem os desdobramentos da análise.

As questões que conduzem essas reflexões partem da leitura das práticas tradicionais de cura e do valor simbólico atribuído às mesmas pela comunidade. Como atuam esses valores nas relações comunitárias? Quais elementos constituem esses rituais, como eles atuam no processo de cura e na relação dos moradores com o local?

Por meio das narrativas dos entrevistados, da vivência e participação em campo, e do diálogo com a literatura, pretende-se refletir de maneira mais aprofundada sobre esses rituais, relacionados aos acontecimentos e transformações históricas, políticas, sociais e culturais ocorridas na região. A partir do ritual como um espaço em que são constituídas as práticas tradicionais de cura, inicia-se o percurso.

Constituído por um espaço sagrado, o ritual é construído através dos símbolos. Todas essas práticas conhecidas e estudadas na comunidade demonstram a construção de um espaço sagrado, tanto a prática dos benzimentos, como o feitio da garrafada, as rezas e simpatias, são construídos a partir de elementos simbólicos que evocam a participação dos sujeitos. Os símbolos costumam ser elementos característicos da própria prática e também da realidade local. Por exemplo, os ramos que são utilizados pela benzedeira da comunidade são específicos do lugar, mas também refletem os aprendizados que a ela foram transmitidos sobre a atividade. A senhora Ilda utiliza ramos de arruda e guiné que são comuns na atividade da benzeção, mas também utiliza os ramos de fedegoso, que são específicos do local. O método empregado por ela se organiza dialogando com as forças sociais que afirmam certos modelos, como acontece na preservação das heranças recebidas pelos antepassados e na própria ação dos aspectos religiosos do catolicismo rústico que foram sendo agregados (GOMES; PEREIRA, 2002).

A vivência do sagrado em algumas localidades, a exemplo das comunidades rurais e periferias urbanas, conforme destacam Gomes e Pereira (2002), vigora a relação de

identificação entre a natureza e os homens, cuja tarefa de curar é um privilégio e também um compromisso. Desta maneira, os elementos locais se tornam símbolos diante da presença deles no ritual.

No caso da garrafada que ocorre anualmente na comunidade, a própria data representa um símbolo, a Sexta Santa, onde ocorre uma experiência religiosa, cuja participação permite aos homens viver a presença divina (ELÍADE, 2013). O sagrado permanece ativo por meio deste simbolismo, agregado aos outros aspectos que compõe este ritual.

As plantas e raízes utilizadas, entre outros elementos específicos do local, singularizam a experiência religiosa, contudo, o espaço sagrado implica um processo de participação direta, ou seja, um envolvimento dos participantes que se transforma na sua eficácia simbólica. Além disso, a crença dos participantes nos agentes de cura, entre outros aspectos, possibilita condições para a permanência de determinada prática, tornando-se um patrimônio social, como é o caso dessa bebida (LÉVI-STRAUSS, 1989).

A participação dos envolvidos e a crença nos agentes se relacionam com os elementos que constituem o ritual. Esses objetos circulam e produzem significados, o fato de serem de um lugar e não de outro, como os elementos locais específicos utilizados, produzem sentido. Entretanto, isso só é possível devido à participação direta dos envolvidos, por meio do qual é possível o movimento desses elementos, senão seriam apenas capsulas de significado. É, portanto, ao experimentar, vivenciar o ritual que o sentido é produzido, e por meio deste que as relações comunitárias são valorizadas e fortalecidas.

A participação direta dos envolvidos nos rituais junto aos elementos simbólicos essenciais cria a atmosfera sagrada conduzindo a transição dos participantes de um estado profano para um espaço sagrado, constituindo a primeira fase desse processo (ELIÁDE, 2013). Nesse momento do ritual, os elementos, objetos ou instrumentos utilizados pelos agentes são importantes devido à atuação simbólica que proporcionam, representando aspectos locais que relacionam o participante com o ambiente em que vive ao conduzirem-no ao espaço sagrado.

A título de exemplo, as simpatias apresentadas pelos agentes de cura na comunidade, os elementos que são utilizados são basicamente específicos do local, como as ervas e plantas medicinais. Do mesmo modo, as rezas que são mencionadas durante o

ritual de cura estão relacionadas ao catolicismo, porém são transformadas pelo linguajar comum daqueles que habitam o local. Essa transformação que ocorre, ou seja, um desdobramento próprio de uma reza constituída por dialetos locais, possibilita a aproximação daquele que procura pela atividade.

No feitio da garrafada, os elementos utilizados, em especial às partes dos animais, representam a relação aproximada dos moradores com a natureza local, e os vínculos culturais que foram construídos, sendo preservados por meio dessas práticas. Esses vínculos representam o holograma coletivo, e quando trazidos para os rituais conduzem os participantes ao espaço sagrado, cuja participação direta promove um reconhecimento e pertencimento territorial (SANTOS, 1994).

A participação dos envolvidos no ritual é intermediada por um elo, ou seja, é o agente de cura que conduz a segunda parte desse processo, pois ele está no limiar do mundo sagrado e do mundo profano, representando-os simultaneamente (MAUSS, 2001). Neste caso, os agentes são geralmente iniciados para que possam exercer essa atuação, e a cada novo ritual preparam-se. A benzedeira na Sexta-feira Santa prepara-se para benzer as crianças da comunidade com suas rezas e ervas, colocando-se à disposição deste fazer. O curandeiro da garrafada e sua esposa também se preparam a cada novo feitio da bebida. Acordam antes do amanhecer para ir mata adentro em busca das raízes que serão utilizadas, não se alimentam enquanto preparam a garrafada, entre outras características que servem como maneiras de adentrar totalmente o espaço sagrado, antes de conduzir os participantes.

O fato de estarem mais próximos do mundo sagrado, por já terem sido iniciados, os mantém nessa condição de elo, o que proporciona ao participante a crença no mesmo, além da crença na cura que ocorre por meio de uma terceira parte do processo. Nessa fase, ocorre a continuidade do ritual a partir dos instrumentos já mencionados, representados pelos elementos simbólicos utilizados, quais sejam - o altar, as plantas, o ambiente em que é realizado o ritual, entre outros (MAUSS, 2001).

Esse desdobramento só é possível através da circulação desses elementos, em que a condução a um espaço sagrado proporcionado pelo agente, promove a participação direta dos envolvidos, sendo os instrumentos e o lugar do ritual essenciais para a cura simbólica.

Uma vez que o participante adentrou o espaço, ele participa ativamente do ritual, e é conduzido a refletir sobre sua condição. Todavia, essa reflexão nem sempre ocorre de



maneira consciente. Uma nova transição é necessária, a partir da saída do lugar sagrado, momento em que retorna ao seu cotidiano, podendo refletir sobre sua condição. Esse processo de reflexão é conduzido pela própria participação do sujeito no ritual. Por exemplo, aqueles que fazem uso da bebida, e estão presentes no momento do feitio, são conduzidos a participar do ritual consagrando a bebida, que é o principal elemento simbólico utilizado, ou seja, é o núcleo central organizador do ritual, cujos elementos simbólicos circundantes presentes como a conversa em torno da mesa, o preparo do alimento, constituem também esse processo.

É importante, portanto, compreender que um ritual é um processo, constituído por um espaço sagrado, por meio da entrada, participação do sujeito, e também da saída deste lugar.

É essa terceira parte do processo que proporciona ao participante a reflexão e confirmação da cura recebida, pois leva consigo as lembranças daquilo que viveu. Não é exatamente da cura de um sintoma físico ou emocional que se trata essas reflexões, mas de um sentido simbólico que é atribuído pelo participante ao ritual que vivenciou (MAUSS, 2001).

O sentido da cura simbólica ocorre por meio do cuidado que o participante vivencia no ritual, atuando de maneira significativa no processo saúde e doença, em que a consciência, ou reflexão da experiência vivida da doença é possível devido sua própria participação no ritual.

Canguilhem (2002) destaca que o patológico é reconhecido como tal pela consciência, pois é marcado pela experiência da doença. Quando o sujeito procura uma determinada prática de cura, o faz, por que se sente doente, vivencia um processo de desequilíbrio, ao qual as práticas podem por meio de seus rituais possibilitar o acesso à cura, ou seja, o reequilíbrio.

A própria racionalidade científica, também se utiliza desse processo de reconhecimento da experiência vivida da doença, ou seja, “a medicina existe porque os homens se sentem doentes, e não porque existem médicos que os informam de suas doenças” (CANGUILHEM, 2002, p. 69).

Dessa maneira, tanto as práticas biomédicas, regidas pela racionalidade científica, como as práticas tradicionais de cura, necessitam de um processo pelo qual o próprio

sujeito identifica antes, através de sua subjetividade, sentindo a experiência da doença. E então atuam a partir dessa informação.

Contudo, algumas noções se diferenciam entre essas práticas, no caso das práticas médicas, identificam a patologia a partir dos sintomas anatômicos-fisiológicos demonstrados pelo sujeito, e a partir disso atuam contribuindo com a minimização dos mesmos, através de medicamentos, e outras intervenções reconhecidas. No caso das práticas tradicionais de cura, a atuação ocorre por meio do sentido simbólico da cura, reconhecendo a experiência vivida da doença como um processo de desequilíbrio entre o sujeito e o meio ambiente. A noção de meio ambiente partilha da perspectiva destacada por Canguilhem (2002), em que este conceito contempla as construções e os valores sociais, ou seja, a própria cultura. Portanto, ao referir-se à saúde como um estado de equilíbrio do homem com o meio, entende-se à relação que o sujeito estabelece com a vida, em todas as suas dimensões.

Sabe-se que atualmente o fenômeno saúde e doença não é entendido somente à luz desses instrumentos anatômicos-fisiológicos da medicina, pois considera as diferentes perspectivas da sociedade, reconhecendo suas crenças e valores, bem como a singularidade própria de cada cultura. Significando dizer que não se observa mais o humano apenas pela sua construção biológica, mas percebe-se o contexto sociocultural ao qual o mesmo está inserido.

Essas práticas que constituem a memória coletiva de um determinado grupo, transmitidas de geração a geração, e que contribuem significativamente para a saúde individual e comunitária encontram-se fragilizadas, até mesmo em locais onde foram preservadas por muito mais tempo, como é o caso da comunidade estudada.

Por meio da análise do ritual e da construção do mesmo enquanto um espaço sagrado, em que o sentido simbólico atribuído promove a cura, percebe-se o papel social destes nas relações comunitárias, e sua contribuição no cuidado com a saúde e a doença. Entretanto, para conduzir o trabalho de análise é importante refletir em como as transformações históricas, políticas e sociais na região agiram ao longo do tempo sobre essas práticas de cura.

É preciso relacionar a outras dimensões estruturais esse trabalho reflexivo, pois “aquilo que experimentamos em vários e específicos ambientes de pequena escala, é com frequência causado pelas modificações estruturais” (WRIGHT-MILLS, 1982, p. 16).

Diante disso, se expande o olhar, alcançando as modificações estruturais, que se intensificam na medida em que as instituições pelas quais vivem os homens em sociedade se tornam mais gerais e mais ligadas entre si. Para Mills (1982) a consciência dessas ligações, ou da ideia da estrutura social em conjunto com uma variedade de ambientes de pequena escala, é possível através do que ele chama de imaginação sociológica.

Alguns fatores relacionados as transformações que ocorreram na região e agiram sobre o fato social estudado, contribuindo para o processo de enfraquecimento do mesmo, destaca-se: a inserção de novos valores urbanos, o estabelecimento de outras religiões que não aprovam essas práticas, e a presença da legislação ambiental, que influenciou nos modos de vida da população local, através das diversas regulamentações com relação as práticas extrativistas, impedindo que os conhecimentos referentes às antigas formas de manejo fossem transmitidos, interrompendo desta maneira, com uma parte importante da conexão entre os caiçaras e o meio ambiente local (PEREIRA, 2011).

As memórias dos moradores da comunidade Rio Verde sobre as práticas tradicionais de cura que já foram fortemente realizadas, e aquelas que ainda preservam, destinam-se ao sentimento de pertencimento ao território, e aos vínculos comunitários que foram construídos. Santos (2000) destaca o conceito de território usado como uma construção histórica, social e simbólica do lugar, cuja noção implica no valor atribuído daqueles que partilham do mesmo espaço, singularizando-o através de suas histórias de vida e suas experiências.

Os valores comunitários foram fragilizados e também ressignificados ao longo dos anos diante das transformações ocorridas. As práticas tradicionais de cura, expressão da cultura local, não são aprovadas pelas religiões evangélicas que se instalaram no local, o que influenciou de maneira significativa nos modos de vida da população, construindo outros sentidos e significados com relação às formas de organização comunitária.

As religiões evangélicas proporcionaram de certo modo aos moradores diferentes formas de agrupamento, conduzindo a uma noção de coletivo. Diante disso, ganharam força, pois introduziram um elo entre o passado e o presente. Pois, se no passado a noção de grupo, de coletivo era mais forte por meio das práticas dos mutirões, das roças, e das relações de vizinhança, em que os moradores locais se reconheciam. Com o passar do tempo, entre as transformações ocorridas na região, os valores transmitidos de geração a

geração foram se enfraquecendo, e com isso o sentido de coletivo, de comunidade foi também se fragilizando.

De forma geral, os moradores e suas famílias foram se tornando mais individualizados, distanciando-se dessa noção comunitária. Com a redução das roças, os plantios foram diminuindo, com eles foi se extinguindo a atividade dos mutirões, e também as relações mais aproximadas com a natureza, e muitos conhecimentos foram sendo abandonados e esquecidos.

Ao proporcionar aos moradores um lugar de encontro, de reunião, onde se exerce os valores e as relações sociais e comunitárias, essas religiões ganharam presença e permanência no local. Além disso, elas inserem também a “promessa” de um lugar melhor, de uma transcendência proporcionada pela devoção a Deus, do fim do sofrimento terreno, algo que foi aos poucos absorvendo os costumes e crenças religiosas, como as referentes ao catolicismo popular que compunha a cultura local (ELÍADE, 2013).

A experiência religiosa implica um lugar de encontro entre as pessoas, essa experiência coletiva define as formas de organização comunitária na medida que estabelece leis e regras sociais, que interferem diretamente no cotidiano dos moradores locais (MAUSS, 2001). O sentido comunitário e simbólico que a experiência divina, ou de devoção representa, configura a busca dos homens por essas religiões. Elíade (2013) destaca que a realidade atual dos homens, considerando as novas formas de organização social, devido ao interesse cada vez maior por suas próprias descobertas religiosas, culturais e econômicas, caracteriza um afastamento da experiência do Deus celeste e transcendente.

Nos dias de hoje na comunidade Rio Verde, é às religiões evangélicas que os moradores locais em sua maioria costumam recorrer. Porém existem aqueles que continuam compartilhando das antigas crenças e costumes do catolicismo popular, em que as práticas tradicionais de cura são presentes.

Para essas populações a natureza nunca foi exclusivamente “natural”, sempre esteve carregada de um valor religioso. Dessa maneira eram definidas as antigas práticas tradicionais, inclusive as atividades de subsistência, devido à proximidade com a natureza, seus conhecimentos e técnicas conduziam a experiência do trabalho e da vida de modo geral, à uma experiência sagrada.

A religiosidade esteve presente por muito tempo representada pelo catolicismo popular de matriz rural (QUEIROZ, 1988), em que valores, crenças e costumes se construíram historicamente no local, e que continuam presentes em algumas atividades, como nas práticas de cura. No entanto, essas crenças foram se enfraquecendo na medida em que novos valores sociais se instalavam na região.

Essas transformações culturais, conduzidas por novos valores manteve a população distanciada dessa experiência sacralizada da natureza. As novas gerações, em sua maioria, não reconhecem as antigas práticas, manifestações culturais e técnicas de manejo natural que foram aos poucos sendo “varridas” diante do novo cenário e das novas formas de organização comunitária.

O fato de atualmente ter somente uma benzedeira na comunidade Rio Verde, relaciona-se a essas novas formas de organização. Tendo em vista, que a prática antigamente era transmitida de geração a geração, inclusive sendo um costume familiar, ou seja, a continuidade da atividade no núcleo familiar era uma condição para que a mesma se mantivesse viva (GOMES; PEREIRA, 2002). Porém, aos poucos, essa foi sendo uma condição cada vez menos presente, atrelada a mudança do papel social dos agentes de cura na comunidade, que passou a perder seu sentido na medida em que outros valores foram sendo inseridos.

As transformações estabelecidas pela legislação ambiental na região também é algo importante a ser destacado, tendo em vista que ao mesmo tempo em que defendem a preservação do meio ambiente, inclusive dos povos e da cultura que se constitui determinada área de proteção, não aprova algumas atividades tradicionais de subsistência.

Implicando diretamente na transmissão oral, e impossibilitando que a observação e o aprendizado pela prática continuem sendo os principais mecanismos do processo educativo que permeia o desenvolvimento do indivíduo nas comunidades caiçaras (DIEGUES, 2008).

Essa problemática refere-se a modificações no desenho institucional ambiental. Não é algo que ocorre somente nessa região e local, mas numa escala maior trata-se de uma modificação estrutural que ao longo dos anos, por meio de diversas transformações sócio históricas, principalmente no que se refere a relação do homem com a natureza foram acontecendo, trata-se de algo que envolve a sociedade de modo geral.

Wright-Mills (1982) destaca que muitos homens chegam a compreender seus problemas pessoais dentro de termos estruturais. Isso ocorre quando os valores estimados

por todos são ameaçados, tornando essas contradições estruturais evidentes, neste caso, revela-se um momento político de extrema relevância, pois as lutas e movimentos não estão voltados somente para questões pessoais, mas alcançam uma dimensão política mais evidente.

A legislação ambiental se inseriu na região num período em que a sociedade debatia a conservação a todo custo de áreas de proteção ambiental, algo que foi estabelecido no país devido ao modelo americano apresentado, cujas áreas se tornavam parques para atrair visitantes e turistas (DIEGUES, 2002). Esse modelo conservacionista foi sendo modificado ao longo dos anos. A defesa dessas áreas passou então a se preocupar com a preservação de espécies que se encontravam ameaçadas, como é o caso da palmeira juçara na região, que nos idos da década de 1960 encontrava-se em risco devido ao interesse das indústrias de palmito (ESTEVES; HOFFMANN-HOROCHOVSKI; CAMARGO, 2016).

Diante disso, a legislação ambiental, embora tenha se instalado nesses locais de maneira impositiva, quase sem diálogo nenhum com os moradores das comunidades tradicionais, preocupava-se em preservar as espécies ameaçadas e reflorestar áreas de interesse. Entretanto, tal estrutura institucional encontrava-se ainda fundamentada pela lógica de uma “natureza intocada” (DIEGUES, 2002).

A própria Constituição Federal de 1988, foi responsável por implicar processos de transformação nessa estrutura, por meio do processo de redemocratização política do país. Consolidou e reconheceu os direitos individuais e coletivos de diferentes segmentos da sociedade, em que se inserem as comunidades tradicionais, que sofriam com o risco de expropriação de seus territórios.

A partir de então, configura-se outro desenho institucional, contrapondo-se ao primeiro, que passa a debater e dialogar afirmando valores sociais e culturais em defesa dos direitos territoriais desses povos e comunidades. Essa concepção ambiental remete às noções de desenvolvimento por meio de uma lógica sustentável que sugere os princípios do ecodesenvolvimento (SACHS, 2007), e não somente fundamentada em um modelo economicista. Uma vez que a questão ambiental volta-se para a noção de sustentabilidade, principalmente relacionada ao reconhecimento dos modos de vida dessas populações, e suas antigas formas de manejo, revela uma visão mais holística dos problemas da sociedade, não focando apenas nos recursos naturais (LITTLE, 2015; SACHS, 2007).

Desta maneira, o desenho institucional ambiental passa a preocupar-se com questões relacionadas ao desenvolvimento em dimensões que não somente o crescimento econômico e a preservação dos recursos naturais, de modo que outras dimensões da sociedade se tornam evidentes. Sachs (2007) destaca que para um planejamento de desenvolvimento é preciso atentar-se para a dimensão social, econômica, ecológica, espacial e cultural, compondo as cinco dimensões do ecodesenvolvimento.

No decorrer do trabalho de campo foi possível perceber o quanto a problemática ambiental implicou diretamente no cotidiano dessas pessoas, as quais revelaram por meio de suas memórias e narrativas o sofrimento provocado com a chegada da lei ambiental, criação da APA de Guaraqueçaba - Lei nº 6.902, de 27 de abril de 1981. São narrativas que expressam o sentimento de passividade, aos quais essas pessoas foram relegadas, diante da ausência de conhecimento dos seus direitos. Apesar da modificação estrutural com relação às questões ambientais no país, o que de fato influenciou a nível local, o que esses relatos demonstram é os resquícios da antiga estrutura que permanecem ativos, principalmente na memória daqueles que vivenciaram de forma direta, tendo seus territórios e modos de vida ameaçados.

O problema da presente pesquisa se debruça no risco de esquecimento e desaparecimento das práticas tradicionais de cura, no entanto, considera o contexto histórico, social, político e cultural que as envolvem. Conduzindo as reflexões não somente numa ótica privada, localizada, mas alcançando outras dimensões estruturais. Para isso, optou-se por um trabalho artesanal, que possibilitasse desembaraçar e tecer nós que parecem estar localizados, costurando reflexões aprofundadas a fim de analisar os dados revelados no campo.

A ligação de realidades pessoais com realidades sociais mais amplas configura a sensibilidade cultural, através da qual Mills (1982, p.22) destaca:

uma qualidade, cujo uso mais amplo e mais desembaraçado nos proporciona a perspectiva de que todas essas sensibilidades, e na verdade a própria razão humana – virão a desempenhar um papel maior nas questões humanas.

Ao tecer essas reflexões, é importante destacar os elementos que mantem características singulares das antigas formas comunitárias em grupos tradicionais, os quais

apesar das modificações estruturais da sociedade preservam-se, e encontram-se em algumas atividades que representam a memória coletiva do grupo.

Nesse sentido, a reciprocidade é um elemento importante diante de sua característica ativa e simbólica nas relações comunitárias, assim como a familiaridade, e as relações de parentesco, por meio das quais se constitui a preservação de alguns valores e crenças. São obrigações mútuas, em que essas coletividades se impõem reciprocamente, englobando indivíduos e gerações sucessivas, que se estendem a outras atividades cotidianas, efetuando-se através de iniciações, como aquelas relacionadas às práticas de cura. Essas trocas não são de natureza puramente econômicas, conforme Mauss (2001), pois se ampliam ao “sistema de prestações totais”, que se baseiam em retribuições de dons, cuja aceitação acarreta a obrigação de retribuir com mais dons, serviços, e até festas.

Assim, quando a curandeira da garrafada se propõe a preparar mais de dez garrafas da bebida para outros que a ela solicitaram, não é apenas de bom grado que o faz, mas porque essa trama compreende a dinâmica de organização comunitária que se constitui pelas relações de troca e reciprocidade. Aqueles para quem ela destina as garrafadas são pessoas com as quais estabeleceu acordos coletivos recíprocos, dentre os quais partilham dos mesmos valores, inclusive religiosos. Esses valores encontram ressonância em outras atividades cotidianas, como exemplo, o almoço que ela não pôde fazer enquanto realizava o preparo da bebida e a vizinha se dispôs a fazer para que todos partilhassem ao mesmo tempo da bebida e do alimento. Isso ocorre não somente por que neste dia estavam celebrando um ritual, mas porque esse modo de relacionar-se constitui o sistema de organização comunitária e sociabilidade local (MAUSS, 2001).

Tal modo de organização, que se mantém apesar das modificações estruturais, consiste na transmissão de complexos padrões de comportamento, associados às significações e símbolos que constituem a visão de mundo e valores de um grupo social. Geertz (1989) insere esse conjunto no seu conceito de cultura, que é definido pelo autor como:

[...] um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 1989, p. 103).



Diante disso, fazer história por meio dessas memórias é fundamental para que narrativas minoritárias, que se produzem nas próprias margens, possam surgir e colaborar para a desnaturalização das narrativas hegemônicas (BENJAMIN, 1987). Quiçá o resgate e registro dessas práticas tradicionais de cura possam representar um elo simbólico entre as comunidades tradicionais, seus respectivos modos de vida e as estratégias de preservação ambiental. Ou quem sabe sejam um fio a conduzir a sociedade a refletir sobre as transformações que tecem o cotidiano de milhares de pessoas, povos e comunidades tradicionais, que cultivam memórias de um passado glorioso ao mesmo tempo em que temem um futuro desafiador.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O esquecimento ou enfraquecimento das antigas práticas tradicionais de cura (rezas, benzimentos e garrafadas) associadas ao catolicismo popular de matriz rural, decorre de muitos fatores citados durante a elaboração deste trabalho, como a inserção de novos valores urbanos, o acesso aos serviços básicos de saúde, e o fortalecimento de religiões evangélicas que não aprovam essas práticas, entre outros. Dessa maneira o risco de desaparecimento dessas atividades transmitidas de geração a geração traduz um distanciamento dos saberes tradicionais que fazem parte da memória coletiva de um determinado grupo, o que gera desafios e problemáticas referentes aos modos de vida dessas populações.

Esse estudo procurou conhecer, resgatar e registrar as práticas tradicionais de cura diante desse cenário. Muitos caminhos poderiam ser traçados para isso. Aqui, optou-se por trabalhar com as memórias, por meio das entrevistas etnográficas e da observação participante em campo, visando conduzir o trabalho de maneira artesanal, em que o pesquisador pudesse realizá-lo cuidadosamente, relacionando o cotidiano da vida com o trabalho intelectual. Além disso, optou-se por realizar essa pesquisa numa comunidade rural inserida em área de preservação ambiental (APA), cuja população é tradicional caiçara. Os conhecimentos relacionados ao meio ambiente, como o uso de plantas medicinais e a relação dessas pessoas com a natureza local foi algo que demonstrou relevância na escolha pela região. Buscou-se também verificar a percepção dos moradores da comunidade sobre essas práticas, as diferentes gerações envolvidas nos rituais, além de perceber de que modo as práticas tradicionais de cura se relacionam com as políticas públicas.

As narrativas dos agentes de cura, benzedeiras e curandeiros (as) da comunidade possibilitaram o resgate dessas práticas. Através de suas memórias, as rezas, simpatias, benzimentos e rituais foram registrados, possibilitando conhecer a cultura local, suas fragilidades e potencialidades. A presença da legislação ambiental e das religiões evangélicas foram significativas nas transformações ocorridas ao longo dos anos na região, implicando diretamente nos modos de vida da comunidade, concomitantemente suas práticas de cura.

Diante disso, esses dois fatores foram estudados no decorrer da pesquisa, a partir das narrativas dos entrevistados em diálogo com a literatura, buscando reflexões aprofundadas coerentes aos objetivos dessa pesquisa.

Para entender as práticas tradicionais de cura estudadas em campo, foi preciso tecer reflexões sobre os rituais que compõe essas práticas, e outros elementos que fazem parte do mesmo, uma vez que representam um patrimônio social e imaterial. A participação do sujeito no ritual e o papel social do agente de cura demonstraram ser importantes desdobramentos no processo de cura. Essas reflexões contribuíram para a compreensão das diferentes formas de organização comunitária, além de contribuir significativamente para o fortalecimento de práticas que fazem parte da memória local da coletividade, e que atuam como agente potencial nos cuidados com os processos de saúde e doença.

Nesse sentido, o território se apresentou importante nas reflexões, entendido de maneira simbólica enquanto aquele onde são impressas a memória e a base material de significados culturais que compõem a identidade dos grupos. O território atrelado aos valores do desenvolvimento sustentável, representa avanços nas questões relacionadas às preocupações ambientais. Revelando a transição de um modelo conservacionista que defendia a preservação do meio ambiente sem considerar a presença significativa das populações que residem em áreas preservadas, para uma lógica de preservação que tem como foco a sustentabilidade presente nos modos de vida das populações tradicionais, reconhecendo o uso de recursos naturais de forma equilibrada, com a preocupação de manter os recursos para as novas gerações.

Os benzimentos e a tradição da garrafada do amargoso na comunidade Rio Verde, foram registrados por se apresentarem como as práticas tradicionais de cura de matriz rural que continuam presentes. São práticas atreladas aos valores religiosos e comunitários, que representam a memória do grupo. A coleta de dados possibilitou compreender que os moradores que ainda praticam essas atividades são pessoas mais velhas, com idades entre 50 e 90 anos, católicos, que apreenderam com outros familiares. Contudo, apesar do crescente desinteresse dos jovens por essas práticas, a pesquisa de campo revelou que na tradição da garrafada existem alguns moradores jovens, com idades entre 16 e 40 anos, que se interessam e já estão dando continuidade à tradição. Verificou-se também a presença de moradores evangélicos que já participaram com mais assiduidade dos rituais e atualmente não participam mais, porém respeitam e ainda utilizam a garrafada.

Esses dados revelam que os ritos do catolicismo popular que se conservam no meio rural, dizem respeito ao reforço da solidariedade do grupo, das relações de vizinhança, no caso das tradições em dias santos, reforçam os vínculos familiares, por vezes promovendo o compadrio; e as práticas de cura, como os benzimentos, reforçam os vínculos dos indivíduos entre eles, e os laços comunitários.

Neste caso, constatou-se que a atividade não vem sendo mais transmitida no local. As duas benzedadeiras entrevistadas representam a memória dessa atividade na comunidade. Ambas são idosas e nenhum de seus familiares, a princípio, possui o dom para realizá-la. Entretanto, essa prática de cura continua exercendo sua função social, por meio dos rituais promovidos pelas agentes, principalmente em dias santos, em que são atrelados ao ritual da garrafada, e a partir das lembranças e “causos” que vivem na memória dos moradores.

A conservação destes elementos tradicionais pela comunidade, deve-se sobretudo a característica social do que propriamente religiosa. Função social que se expressa por meio dos encontros comunitários para a realização das práticas de cura. Agindo como um reforço a sociabilidade grupal. Os valores religiosos existem, portanto, como auxiliares do valor social.

Essas atividades realizadas pelos moradores da comunidade demonstraram também estarem integradas aos conhecimentos relacionados a natureza. O uso das plantas medicinais nesses rituais é relevante, embora seja simbólico, são pessoas que conhecem seus benefícios. São pessoas que demonstram a noção de que é preciso preservar os recursos naturais para continuar a utilizá-los no futuro. Nessas atividades é expressiva a aprendizagem em relação ao meio ambiente local por meio das relações sociais estabelecidas entre os mais velhos e os jovens.

Entretanto, essa relação está ameaçada, e relaciona-se diretamente com as transformações históricas e sociais que ocorreram na região. A inserção da legislação ambiental e a nova vertente religiosa que se estabeleceu, provocou mudanças nos modos de vida da população. Ao mesmo tempo em que a legislação ambiental introduz diversas regulamentações às atividades tradicionais de subsistência, a vertente religiosa não aprova os elementos culturais que regulam essas práticas, criando obstáculos, ou mesmo impedimentos para a transmissão de importantes conhecimentos relacionados com o meio ambiente local.

Devido a comunidade rural Rio Verde e todo o município de Guaraqueçaba estarem inseridos numa importante área de preservação ambiental (APA), apresentando-se como um dos locais com menor índice de desenvolvimento humano (IDH) percebe-se que essas atividades e práticas tradicionais representam um elo de pertencimento territorial de uma população que sofre com o isolamento geográfico, e com a ausência de políticas públicas acessíveis atentas às especificidades locais.

Tendo em vista essas constatações afirmamos a importância em conduzir estudos que se preocupam com o resgate e registro de práticas tradicionais, sejam elas, práticas de cura ou antigas atividades de subsistência e manejo natural em comunidades tradicionais. Essas populações necessitam que políticas sejam avaliadas e outras implementadas, visando reconhecer e valorizar os saberes locais, proporcionando diálogo, gestão participativa e qualidade de vida.

O desenvolvimento desta pesquisa exigiu a transposição de uma série de obstáculos, mas também de oportunidades únicas que permitiram a aquisição não apenas de conhecimentos acadêmicos, mas também de conhecimentos que fazem parte da vida, em sua extensão cotidiana. Mais que acrescentar novas páginas de teorias e reflexões, acredita-se que essa pesquisa deva gerar contribuições para a comunidade que colaborou para sua realização, ainda que de maneira limitada, fortalecendo a memória coletiva local.

## REFERÊNCIAS

- ALVAR, J.; ALVAR, J. **Guaraqueçaba, mar e mato**. Vol. 1. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 1979.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Terras tradicionalmente ocupadas. In: **Revista Brasileira Estudos Urbanos e Regionais**, Belo Horizonte: ANPUR. v. 6, n.1, p. 09 a 32. Maio 2004.
- ALMEIDA, A. V.B.; MARIN, R. A. Conhecimentos Tradicionais e Mobilizações Políticas: O direito de afirmação da identidade de benzederias e benzedores, municípios de Rebouças e São João do Triunfo. **Boletim Informativo Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais**. V. 1. Edição Especial, 2012, p. 1-16.
- \_\_\_\_\_. Pescadores Artesanais da Vila de Superagui, município de Guaraqueçaba, Paraná. **Boletim Informativo Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil**. V.16. 2010, p. 1 -11.
- ARCHANJO, L. R.; LEITE, D. A. T. A benzeção como prática terapêutica. In: RASIA, J.M.; LAZZARETTI, C. T. **Saúde e sistema único de saúde: estudos socioanalíticos**. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.
- BARROS, N. F. **A Construção da Medicina Integrativa: um desafio para o campo da saúde**. São Paulo: Hucitec; 2006.
- BAZZO, J. **Mato que vira mar, mar que vira mato: O território em movimento na vila de pescadores da Barra do Ararapira (Ilha do Superagui, Guaraqueçaba, Paraná)**. 291 f. (Dissertação) Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Paraná, 2010.
- BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais**, 2007. Disponível em: <http://www.mma.gov.br> Acesso em: 26 maio. 2016.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – PLANSAN 2016-2019**. Brasília, DF: MDSA, CAISAN, 2017 Disponível em: [http://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/seguranca\\_alimentar/caisan/plansan\\_2016\\_19.pdf](http://www.mds.gov.br/webarquivos/arquivo/seguranca_alimentar/caisan/plansan_2016_19.pdf) Acesso em: 26 maio. 2016.
- BENJAMIN, W. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 3.ed.São Paulo: Brasiliense, 1987, p 197-221. (Obras escolhidas, v.1)
- BOSI, A. (Org.). **Cultura brasileira — temas e situações**. São Paulo: Ática, 1987.

BOSI, E. **Memória e Sociedade, lembranças de velhos**. 3. Ed. São Paulo. Companhia das Letras, 1994.

CANGUILHEM, G. **O Normal e o Patológico**. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2002.

CARDOSO, R. C. L. Aventuras de Antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In: CARDOSO, R. C. L. **A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. p. 95-105

CESARINO, P. N. De cantos-sujeito a patrimônio imaterial. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 32. Brasília: Iphan, 2005.

CIRILO, V.I. **Plantas Medicinais**. 54 ed. Francisco Beltrão: Associação de Estudos, Orientação e Assistência Rural, 2002.

CHAUÍ, M. **Cidadania Cultural: O direito a cultura**. 1ª Edição - Fundação Perseu Abramo, 2006.

DANTAS, G. B. “Tu me ensina a fazer renda”: gerações e processos de aprendizagem de ofícios tradicionais. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 32. Brasília: Iphan, 2005.

DIEGUES, A. C. S. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. 6ª edição. Ampliada – São Paulo: Hucitec: Nupaub – USP/CEC, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Etnoconservação da Natureza**. IN: DIEGUES, A. C. (Org.). **Etnoconservação - novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. 2 ed. São Paulo: HUCITEC e NUPAUB, 2000.

DUARTE, A. do N. **A preservação da identidade sociocultural por meio de práticas discursivo-religiosas em contextos rurais**. 200 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

ELÍADE, M. **O Sagrado e o Profano – A essência das religiões**. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF, 2013.

ESTEVES, N.; HOFFMANN-HOROCHOVSKI, M.; CAMARGO, A. Jicará: frutos de resiliência em Guaraqueçaba (PR). **Revista Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science**. v.5, n.3, jul.-dez. 2016

FUNDAÇÃO TEATRO GUAÍRA. **“Amargoso”**. Documentário do Programa Paranização. Dir. Eduardo Sobrinho e Luciana Falcon. Curitiba: 2006. [17:57Min].

FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA; INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS ESPACIAIS. **Atlas dos remanescentes florestais da Mata Atlântica período 2005-2008 -Relatório parcial**. São Paulo, 2009.

FUNDAÇÃO GRUPO BOTICÁRIO. **Reserva natural Salto Morato**. Disponível em: <http://www.fundacaogrupoboticario.org.br/pt/o-que-fazemos/reservas-naturais/pages/reserva-natural-salto-morato.aspx>

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S.A, 2008.

\_\_\_\_\_. **O saber local: Novos ensaios em antropologia interpretativa**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

GOMES, N. P. M; PEREIRA, E. A. **Flor do não esquecimento: Cultura Popular e processos de transformação**. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2002.

\_\_\_\_\_. **Assim se Benze em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Juiz de Fora, 1989.

GUARIM-NETO, G. PASA, M.C. OLIVEIRA, W. A. A Etnobotânica e as plantas usadas como remédio na comunidade Bom Jardim, MT, Brasil. **Revista FLOVET**, n. 3, dez, 2011.

HALBWACHS, M. **Memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HOFFMANN-HOROCHOVSKI, M. T. Velhas benzedeadas. **Mediações**, v. 17, n. 2, p. 126-140, 2012.

\_\_\_\_\_. Benzeduras, garrafadas e costuras: considerações sobre a prática da benzeção. **Guaju**, Revista Brasileira de Desenvolvimento Territorial Sustentável. V. 1, n. 2, p. 110- 126, 2015.

IBGE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**, 1934. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br> Acesso em 19 de Março 2016.

IBAMA. **Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis**, 1989. Disponível em: <http://www.ibama.gov.br> Acesso em 20 de Março 2016.

IPARDES. **Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social. Zoneamento da Área de Proteção Ambiental - Apa de Guaraqueçaba**, 2001.b Disponível em: [http://www.ipardes.gov.br/biblioteca/docs/zoneamento\\_apa.pdf](http://www.ipardes.gov.br/biblioteca/docs/zoneamento_apa.pdf) Acesso em: 19 março. 2016.

\_\_\_\_\_. **Municípios e regiões: Perfil dos municípios**, 2001.a Disponível em: Acesso em: 19 março. 2016.

IPHAN. **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, 1937. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br> Acesso em: 20 Março. 2017.



LEFF, H. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder**. 8. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Feiticeiro e sua Magia**. In: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1989, p. 193-213.

LITTLE, P. **Desenvolvimento territorial sustentável: desafios e potencialidades para o século XXI**. Conferência. Guaju, v.1, n.2, p. 127-143, 2015.

LOURENÇO, L. F. L. et. al. **A historicidade filosófica do conceito saúde**. Hist. Enf. Rev. Eletr. HERE, [S.I.], v. 3, n. 1, p. 17-35, 2012. Disponível em: <<http://www.abennacional.org.br/centrodememoria/here/vol3num1artigo2.pdf>> Acesso em: 03 jan. 2015.

MAUSS, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2001.

MAPAUS - Master Programacion Ambiente Urbano Sostenible. **Alternativas de Desenvolvimento Sustentável nas vilas de Guaraqueçaba**. Univesità di ferrara. Pontifica Universidade Católica do Paraná. Curitiba, Setembro de 2007.

MILLS, W. C. **A Imaginação Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 1982.

\_\_\_\_\_. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2009.

MINAYO, M. C. S. (Org.) **Avaliação por triangulação de métodos: abordagem de programas sociais**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

\_\_\_\_\_. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 18ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. Abordagem antropológica para avaliação de políticas sociais. **Rev. Saúde Pública**, São Paulo, 25 (3) – 233-8, 1991.

MUNIZ, J. C. SILVA. L.E. **“Mais que isso eu não posso fala”: Notas sobre benzeduras e parteiragens caiçara em Guaraqueçaba/PR**. Hygéia, Revista Brasileira de Geografia Médica e da Saúde, v. 12. Dez, 2016. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/hygeia> Acesso em: 05 fev. 2017.

NOGATA, C. **Levantamento dos recursos naturais, com propriedades medicinais, utilizadas tradicionalmente pela comunidade de Rio Verde, na área de proteção ambiental de Guaraqueçaba, Paraná, Brasil**. 115 f. Trabalho de graduação (Farmacologia) Universidade Federal do Paraná, 2002.

OISHI, C. I. **Prevalência de enteroparasitos em duas comunidades quilombolas do litoral paranaense**. 30 f. Trabalho de graduação (Biomedicina) Universidade Federal do Paraná, 2013.

ONG, W. **Oralidade e Cultura Escrita: a tecnologização da palavra**. Tradução: Enid Abreu Dobranszky, Campinas. SP: Papirus, 1998.

PEREIRA, J. C. **O Encantamento da sexta-feira santa: manifestações do catolicismo no folclore brasileiro**. 1º ed. São Paulo: Annablume, 2005.

PEREIRA, B. E. **Crianças Caiçaras de Guaraqueçaba – PR Relações com a natureza**. 221 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Ambiental) – Universidade de São Paulo. Instituto de Energia e Eletrotécnica. 2011.

PORRELLI, P. **Métodos que conservam a qualidade da polpa da Juçara**, Agência USP de Notícias, 2013.

QUEIROZ, M. I.P. **Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil**. In: VIOLA, S. (org.), Brasil & EUA: religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

ROCHA, E. P. **Nomes, Rezas e Anzóis: tradição e herança caiçara**. 2005. 110 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2005.

SACHS, I. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

SANTOS, F.V. **O Ofício das Rezadeiras: Um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta/RN**. 296 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2007.

SANTOS, M. S. **Memória coletiva e teoria social**. São Paulo: Annablume, 2003.

SANTOS, M. **Território e Sociedade: Entrevista com Milton Santos**. São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2000.

\_\_\_\_\_. **Território, Globalização e Fragmentação**. São Paulo: Hucitec, 1994.

SILVA, M.C.; MOREIRA, I.C. A Introdução da Telegrafia no Brasil (1852-1870). **Revista da SBHC**. Rio de Janeiro, 5 (1), p. 47-62, julho de 2007.

SILVA, M. **Saindo da invisibilidade – a política nacional de povos e comunidades tradicionais**. Inclusão Social, Brasília, v. 2, n. 2, p. 7-9, abr./set. 2007. Disponível em: <http://revista.ibict.br/inclusao/index.php/inclusao/article/viewFile/91/98> Acesso em: 26 maio. 2016.

SILVA. JR. L; SOUZA. R. M. As comunidades tradicionais e a luta por direitos étnicos e coletivos no sul do Brasil. **Revista Miolo**. v. 33, n. 2, p. 128-142, jul./dez. 2009.

SIMMEL, G. **Sociabilidade – um exemplo de sociologia pura ou formal**. In: MORAIS FILHO, Evaristo (org.). Sociologia. São Paulo: Ática. Coleção Grandes Cientistas Sociais, vol. 34. 1983.

THIOLLENT, M. O processo de entrevista. In: **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. 3. ed. São Paulo: Polis, 1982.

UFPR – Setor Litoral. COLÉGIO ESTADUAL “MARCÍLIO DIAS”. **“Guaraqueçaba algumas de nossas escolas e comunidades”**. Coord. Luis Rogério Oliveira da Silva. Documentário do Programa Universidade Sem Fronteiras. Projeto “Traços culturais das comunidades do litoral paranaense”. Curitiba: 2010. [31:50Min].

VELHO, G. **Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.

## APÊNDICES

### I - INSTRUMENTO DE PESQUISA

#### ROTEIRO DE ENTREVISTA COM INTERLOCUTORES (AS) – BENZEDEIRAS (OS) E CURANDEIROS (AS):

##### I. DADOS DO ENTREVISTADO:

SEXO: Masculino ( ) Feminino ( )

IDADE (em anos completos): \_\_\_\_/\_\_\_\_ DATA

DE NASCIMENTO: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

LOCAL DE NASCIMENTO: \_\_\_\_\_

PROFISSÃO: \_\_\_\_\_

RELIGIÃO: \_\_\_\_\_

NÍVEL EDUCACIONAL: Analfabeto ( )

I grau incompleto ( ) I

grau completo ( )

II grau incompleto ( ) II

grau completo ( )

III grau incompleto ( ) III

grau completo ( )

ESTADO CIVIL: Solteiro ( )

Casado ( )

Vivendo como casado ( )

Separado ( )

Divorciado ( )

Viúvo ( )

##### II. QUESTÕES NORTEADORAS:

- 1) Quais suas principais atividades e rotina de trabalho na comunidade?
- 2) Exerce alguma prática(s) tradicional(is) de cura? Qual(is)?

- 3) Há quanto tempo trabalha com essa(s) prática(s)?
- 4) Como aprendeu?
- 5) Em que local da comunidade essas práticas costumam acontecer?
- 6) Quais males e doenças são tratados com elas? Existe “doenças de médico” e “doenças de benzedeiros/curandeiros”?
- 7) Faz uso de plantas medicinais? Quais?
- 8) Faz uso de rezas? Quais?
- 9) Quais são as principais dificuldade(s) em realizar essa(s) práticas(s)?
- 10) Já transmitiu ou pretende transmitir esse conhecimento? Quem?
- 11) A comunidade contribui com suas atividades? Como?
- 12) Tem alguma história de cura que queira contar? Qual?

II- INSTRUMENTO DE PESQUISA  
 ROTEIRO DE ENTREVISTA COM INTERLOCUTORES (AS) – (MORADORES  
 LOCAIS QUE UTILIZAM AS PRÁTICAS TRADICIONAIS DE CURA):

I. DADOS DO ENTREVISTADO:

SEXO: Masculino ( ) Feminino ( )

IDADE (em anos completos): \_\_\_\_/\_\_\_\_

DATA DE NASCIMENTO: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

LOCAL DE NASCIMENTO: \_\_\_\_\_

PROFISSÃO: \_\_\_\_\_

RELIGIÃO: \_\_\_\_\_

NÍVEL EDUCACIONAL: Analfabeto ( )

I grau incompleto ( ) I

grau completo ( )

II grau incompleto ( ) II

grau completo ( )

III grau incompleto ( ) III

grau completo ( )

ESTADO CIVIL: Solteiro ( )

Casado ( )

Vivendo como casado ( )

Separado ( )

Divorciado ( )

Viúvo ( )

II. QUESTÕES NORTEADORAS:

- 1) Quais suas principais atividades e rotina de trabalho na comunidade?
- 2) O que você entende por saúde e doença?
- 3) Você utiliza práticas tradicionais de cura (rezas e benzimentos; garrafadas e unguentos)? Quando costuma recorrer à elas?
- 4) Possui familiar que realiza essas atividades?

- 5) Considera essas práticas eficientes?
- 6) Costuma ir ao médico? Com que frequência?
- 7) Faz diferença “doenças de médico” e “doenças de benzedeiros/curandeiros”?

Explique.

- 8) Já desejou aprender algumas dessas práticas? Por quê?
- 9) Como você agradece uma cura?
- 10) Tem alguma história de cura que queira contar? Qual?

### III - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA BENZEDEIRAS (OS) E CURANDEIROS (AS)

Eu, Natália dos Santos Esteves, juntamente com minha orientadora Prof<sup>ª</sup>. Marisete Teresinha Hoffmann Horochovski, da Universidade Federal do Paraná (UFPR) convidamos o senhor (a) para participar desse estudo que busca conhecer as Práticas Tradicionais de cura (rezas e benzimentos, garrafadas e unguentos) por meio da memória daqueles que praticam e da percepção de quem as utiliza.

- a) A pesquisa busca compreender e registrar as Práticas Tradicionais de cura em comunidades rurais de Guaraqueçaba/PR. A sua participação nesse estudo é muito bem vinda e será muito importante ouvi-lo (a), sobre sua vivência na comunidade, e sobre as práticas tradicionais de cura (rezas e benzimentos, garrafadas e unguentos) que realiza, ou já realizou.
- b) Se o(a) senhor(a) concordar em participar será necessário que responda algumas perguntas sobre suas rezas e atividades de cura, de cuidados com os moradores da região, por aproximadamente 50 minutos.
- c) Caso o (a) senhor(a) experimente alguma sensação de mal-estar durante a entrevista ou se percebemos que alguma pergunta ou lembrança lhe incomodar, sua participação poderá ser interrompida, e juntos, veremos a necessidade de conversarmos sobre isso ou procurarmos atendimento especializado.
- d) Os riscos relacionados ao estudo são mínimos e estão relacionados ao desconforto ou mal-estar em responder as questões. A pesquisa não tem a intenção de fazer nenhum tipo julgamento moral sobre suas vivências e em nada prejudicará.
- e) O benefício que a pesquisa propõe é contribuir para o resgate e registro dos conhecimentos tradicionais, transmitidos de geração a geração.
- f) A sua participação neste estudo é voluntária, ou seja, só se for da sua vontade e decisão, e no caso de não querer mais fazer parte da pesquisa, poderá desistir a qualquer momento e pedir que lhe devolvam este Termo (TCLE) assinado.
- g) Seu nome ou qualquer outro dado que possa identifica-lo (a), será mantido em sigilo e codificado (substituído por apelidos ou números/letras), caso sejam usados em relatórios ou publicação. As gravações feitas durante as entrevistas (com sua autorização), serão



utilizadas unicamente para essa pesquisa e serão destruídas quando a pesquisa for encerrada.

h) Não haverá despesas para a participação na pesquisa, pois as entrevistas serão agendadas e realizadas na Associação Comunitária da comunidade do Rio Verde, e os senhores (as) poderão se deslocar por meios próprios (caminhando) até o local. Assim, esclarecemos que o senhor (a) não receberá qualquer valor em dinheiro pela sua participação.

i) No caso de precisar de ajuda para leitura e/ou explicação sobre esse termo, a pesquisadora se prontifica em estar na Associação Comunitária do Rio Verde, disponível para esse fim, para tirar quaisquer dúvidas. Poderá trazer um familiar ou pessoa de sua confiança para sentir-se mais seguro (a).

Se tiver dúvidas sobre seus direitos como participante de pesquisa, você poderá contatar também o Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos (CEP/SD) do Setor de Ciências da Saúde da UFPR, pelo telefone: 41- 3360-7259.

Os (as) pesquisadores (as) Natália dos Santos Esteves (nat\_psico@hotmail.com), Marisete Teresinha Hoffmann Horochovski (marisete hh@gmail.com), responsáveis por este estudo, poderão ser contatados para esclarecer as dúvidas que o senhor (a) possa vir a ter e dar todas as informações que queira, antes, durante ou depois de encerrado o estudo:  
Horário: das 14:00 às 18:00 (das 2 horas da tarde as 6 horas da tarde)

De segunda-feira à sexta-feira

Telefone: (41) 3511-8319

Pessoalmente: na Universidade Federal do Paraná – Setor Litoral:

Rua Jaguariaíva, nº 512, Bairro Caiobá, Município de Matinhos.

Eu, \_\_\_\_\_ li esse Termo de Consentimento e compreendi a natureza e objetivo do estudo do qual concordei em participar. A explicação que recebi menciona os riscos e benefícios. Eu entendi que sou livre para interromper minha participação a qualquer momento sem justificar minha decisão e sem qualquer prejuízo para mim.

Eu concordo voluntariamente em participar deste estudo.

Data, \_\_\_\_\_, Local \_\_\_\_\_

---

Participante de Pesquisa

---

Mestranda Natália dos Santos Esteves

---

Profª Dra. Marisete T. Hoffmann Horochovski

#### IV- TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA OS MORADORES (AS) QUE UTILIZAM AS PRÁTICAS DE CURA

Eu, Natália dos Santos Esteves, juntamente com minha orientadora Prof<sup>ª</sup>. Marisete Teresinha Hoffmann Horochovski, da Universidade Federal do Paraná (UFPR) convidamos o senhor (a) para participar desse estudo que busca conhecer as Práticas Tradicionais de cura (rezas e benzimentos, garrafadas e unguentos) por meio da memória daqueles (as) que as praticam e do entendimento de quem as utiliza.

- a) A pesquisa busca compreender e registrar as Práticas Tradicionais de cura em comunidades rurais de Guaraqueçaba/PR. A sua participação nesse estudo é bem-vinda e será muito importante ouvi-lo (a), sobre sua vivência na comunidade, seu entendimento sobre as práticas tradicionais de cura (rezas e benzimentos, garrafadas e unguentos), a frequência e a (s) forma (s) de utilização.
- b) Se o (a) senhor (a) concordar em participar será necessário que responda algumas perguntas sobre seu entendimento dessas práticas de cura e a(s) forma(s) de utilização, por aproximadamente 50 minutos.
- c) Caso o (a) senhor(a) experimente alguma sensação de mal-estar durante a entrevista ou se percebemos que alguma pergunta ou lembrança lhe incomoda, sua participação poderá ser interrompida, e juntos, veremos a necessidade de conversarmos sobre isso ou procurarmos atendimento especializado.
- d) Os riscos relacionados ao estudo são mínimos e estão relacionados ao desconforto ou mal-estar em responder as questões. A pesquisa não tem a intenção de fazer nenhum tipo de julgamento moral sobre suas vivências e em nada o (a) prejudicará.
- e) O benefício que a pesquisa propõe é contribuir para o resgate e registro dos conhecimentos tradicionais, transmitidos de geração a geração.
- f) A sua participação neste estudo é voluntária, ou seja, só se for da sua vontade e decisão, e no caso de não querer mais fazer parte da pesquisa, poderá desistir a qualquer momento e pedir que lhe devolvam este Termo (TCLE) assinado.
- g) Seu nome ou qualquer outro dado que possa identifica-lo (a), será mantido em sigilo e codificado (substituído por apelidos ou números/letras), caso seja usado em relatórios ou publicação. As gravações feitas durante as entrevistas (com sua autorização), serão

utilizadas unicamente para essa pesquisa e serão destruídas quando a pesquisa for encerrada

h) Não haverá despesas para a participação na pesquisa, pois as entrevistas serão agendadas e realizadas na Associação Comunitária da comunidade do Rio Verde, e os senhores (as) poderão se deslocar por meios próprios (caminhando) até o local. Assim, esclarecemos que o senhor (a) não receberá qualquer valor em dinheiro pela sua participação.

i) No caso de precisar de ajuda para leitura e/ou explicação sobre esse termo, a pesquisadora se prontifica em estar na Associação Comunitária do Rio Verde, disponível para esse fim, para tirar quaisquer dúvidas. Poderá trazer um familiar ou pessoa de sua confiança para sentir-se mais seguro (a).

Se tiver dúvidas sobre seus direitos como participante de pesquisa, você poderá contatar também o Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos (CEP/SD) do Setor de Ciências da Saúde da UFPR, pelo telefone: (41) 3360-7259.

As pesquisadoras Natália dos Santos Esteves (nat\_psico@hotmail.com) e Marisete Teresinha Hoffmann Horochovski (marisetehh@gmail.com), responsáveis por este estudo, poderão ser contatados para esclarecer as dúvidas que o senhor (a) possa vir a ter e dar todas as informações que queira, antes, durante ou depois de encerrado o estudo:

Horário: das 14:00 às 18:00 (das 2 horas da tarde as 6 horas da tarde)

De segunda-feira à sexta-feira

Telefone: (41) 3511-8319

Pessoalmente: na Universidade Federal do Paraná – Setor Litoral:

Rua Jaguariaíva, nº 512, Bairro Caiobá, Município de Matinhos.

Eu, \_\_\_\_\_ li esse Termo de Consentimento e compreendi a natureza e objetivo do estudo do qual concordei em participar. A explicação que recebi menciona os riscos e benefícios. Eu entendi que sou livre para interromper minha participação a qualquer momento sem justificar minha decisão e sem qualquer prejuízo para mim.

Eu concordo voluntariamente em participar deste estudo.

Data, \_\_\_\_\_, Local \_\_\_\_\_

---

Participante de Pesquisa

---

Mestranda Natália dos Santos Esteves

---

Profª Dra. Marisete T. Hoffmann Horochovski